This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600079140R

B. v. Spinoza's

ſämmtliche Werke.

Aus dem Lateiniſchen

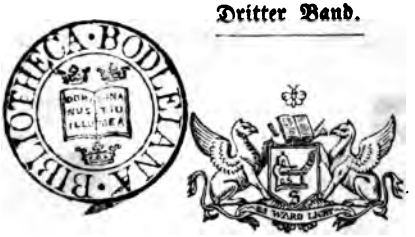
mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Dritter Band.



Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

265. k. 52.

Edinburgh

Die Ethik

in geometrischer Reihenfolge dargestellt.

In fünf Abschnitten.

I. Von Gott.
II. Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.
III. Von dem Ursprunge und der Natur der Seelenbewegungen.
IV. Von der menschlichen Unfreiheit, oder von der Macht der Seelenbewegungen.
V. Von der Macht der Erkenntniß, oder von der menschlichen Freiheit.

Ethik.

Erster Theil.

Von Gott.

Definitionen.

1. Unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich das, deſſen Weſen das Daſeyn in ſich ſchließt, oder das, deſſen Natur nur als daſeyend begriffen werden kann.

2. Dasjenige Ding heißt in ſeiner Art endlich, welches durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir immer einen andern größeren begreifen. So wird das Denken durch ein anderes Denken begrenzt, der Körper wird aber nicht durch das Denken, noch das Denken durch den Körper begrenzt.

3. Unter Subſtanz verſtehe ich das, was in ſich iſt und aus ſich begriffen wird; das heißt

das, deſſen Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, um daraus gebildet werden zu müſſen.

4. Unter Attribut verſtehe ich das, was der Verſtand an der Subſtanz, als ihr Weſen ausmachend, erkennt.

5. Unter Daſeynsweiſe verſtehe ich die Erregungen (Affectionen) der Subſtanz, oder das, was in einer andern iſt, wodurch man es auch begreift.

6. Unter Gott verſtehe ich das abſolut unendlich Seyende, d. h. die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt.

Erläuterung. Ich ſage abſolut, nicht aber in ſeiner Art unendlich; denn, was nur in ſeiner Art unendlich iſt, dem können wir unendliche Attribute abſprechen; was abſolut unendlich iſt, zu deſſen Weſen gehört Alles, was Weſen ausdrückt und keine Negation in ſich ſchließt.

7. Dasjenige Ding wird frei heißen, das aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur da iſt und von ſich allein zum Handeln beſtimmt wird; nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen, dasjenige, was von einem Andern beſtimmt wird, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe zu ſeyn und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verſtehe ich das Daſeyn

ſelbſt, inſofern das aus der bloßen Definition des ewigen Dinges, als nothwendig folgend, begriffen wird.

Erläuterung. Denn ein ſolches Daſeyn wird eben ſo, wie das Weſen des Dinges, als ewige Wahrheit begriffen, und kann deßhalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man auch Dauer als ohne Anfang und Ende begreift.

Axiome.

1. Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in einem andern.

2. Das, was nicht durch ein anderes begriffen werden kann, muß durch ſich begriffen werden.

3. Aus einer gegebenen beſtimmten Urſache erfolgt nothwendig eine Wirkung; und umgekehrt, wenn keine beſtimmte Urſache gegeben, kann unmöglich eine Wirkung erfolgen.

4. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Urſache ab und ſchließt dieſelbe in ſich.

5. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht wechſelsweiſe auseinander erkannt werden, oder der Begriff des Einen ſchließt den Begriff des Andern nicht in ſich.

6. Eine richtige Idee muß mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmen.

7. Was als nicht daſeyend begriffen werden kann, deſſen Weſen ſchließt das Daſeyn nicht ein.

Erſter Satz. Die Subſtanz iſt von Natur früher als ihre Erregungen (Affectionen).

Beweis. Dieſer folgt aus Def. 3 und 5.

Zweiter Satz. Zwei Subſtanzen, die verſchiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis. Dieſer erhellt ebenfalls aus Definition 3. Denn jede muß in ſich ſeyn und durch ſich begriffen werden, oder der Begriff der Einen ſchließt den Begriff der Andern nicht in ſich.

Dritter Satz. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann nicht eines die Urſache des andern ſeyn.

Beweis. Wenn ſie nichts mit einander gemein haben, ſo können ſie (nach Axiom 5) nicht wechſelweiſe auseinander erkannt werden, und darum (nach Axiom 4) kann nicht das eine die Urſache des andern ſein. Was zu beweiſen war.

Vierter Satz. Zwei oder mehre verſchiedene Dinge unterſcheiden ſich von einander entweder nach der Verſchiedenheit der Attribute der Subſtanzen, oder nach der Verſchiedenheit der Erregungen derſelben.

Beweis. Alles, was iſt, iſt entweder in

ſich oder in einem andern (nach Axiom 1), d. h. (nach Definition 3 und 5) außer dem Verſtande gibt es nichts als Subſtanzen und ihre Erregungen. Es gibt alſo nichts außer dem Verſtande, wodurch mehre Dinge von einander unterſchieden werden können, als die Subſtanzen, oder, was daſſelbe iſt (nach Axiom 4), ihre Attribute und ihre Erregungen. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Es kann in der Natur nicht zwei oder mehre Subſtanzen von derſelben Beſchaffenheit oder von demſelben Attribute geben.

Beweis. Gäbe es mehre verſchiedene, müßten ſie nach Verſchiedenheit der Attribute oder nach Verſchiedenheit der Erregungen von einander unterſchieden werden (nach dem vor. Satz). Wenn blos nach Verſchiedenheit der Attribute, wird alſo zugeſtanden, daß es dennoch nur Eine Subſtanz von demſelben Attribute gebe; wenn aber nach Verſchiedenheit der Erregungen, ſo wird, da die Subſtanz von Natur früher iſt, als ihre Erregungen (nach S. 1), wenn ſie alſo ohne Erregungen, und an ſich betrachtet, d. h. (nach Def. 3 und 6) richtig betrachtet wird, ſie nicht von einer andern unterſchieden, begriffen werden können, d. h. (nach dem vor. S.) es wird nicht mehre, ſondern nur Eine geben können. W. z. b. w.

des 7. Satzes zu begreifen, weil ſie nämlich zwiſchen Modificationen der Subſtanzen und den Subſtanzen ſelbſt nicht unterſcheiden und nicht wiſſen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Hierdurch kömmt es, daß ſie den Anfang, den ſie bei den natürlichen Dingen ſehen, den Subſtanzen andichten. Denn, wer die wahren Dinge der Gründe nicht kennt, verwirrt Alles und fabelt ohne Widerſpruch ſeines Geiſtes, daß die Bäume wie die Menſchen reden, daß Menſchen ſowohl aus Steinen wie aus Samen gebildet, und daß alle Formen in alle anderen verwandelt werden können. So legen auch die, welche die göttliche Natur mit der menſchlichen vermengen, leicht Gott menſchliche Seelenbewegungen bei, zumal, ſo lange ſie auch nicht wiſſen, wie die Bewegungen im Geiſte hervorgebracht werden. Wenn aber die Menſchen auf die Natur der Subſtanz achteten, würden ſie gar nicht an der Wahrheit des 7. Satzes zweifeln, ja dieſer Satz würde ihnen Allen als Axiom gelten und unter die Gemeinbegriffe gezählt werden; denn unter Subſtanz würden ſie das verſtehen, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, das heißt, das, deſſen Erkenntniß nicht der Erkenntniß eines andern Dinges bedarf; unter Modification aber das, was in einem andern iſt, und deren Begriff nach dem Begriffe

des Dinges, an dem sie sind, gebildet wird, weßhalb wir richtige Ideen von nicht da seyenden Modificationen haben können, da, obschon sie außer dem Verstande nicht wirklich da sind, doch ihr Wesen so in einem andern begründet ist, daß sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außer dem Verstande nirgends als in ihnen selbst, weil sie aus sich begriffen werden. Wenn Jemand also sagt, er habe eine klare und bestimmte, d. h. richtige Idee von der Substanz, er sey aber dennoch ungewiß, ob eine solche Substanz da sey, so wäre dieses wahrlich dasselbe, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, er sey aber dennoch nicht gewiß, ob sie nicht falsch sey (wie dem gehörig Aufmerksamen offenbar seyn muß), oder, wenn Jemand behauptet, die Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, eine richtige Idee sey falsch geworden; Widersinnigeres als dieses kann nicht gedacht werden. Demnach muß man nothwendig zugeben, das Daseyn der Substanz, wie ihr Wesen, sey eine ewige Wahrheit. Und hieraus können wir auf andere Weise schließen, daß es nur Eine von derselben Beschaffenheit gibt, was ich hier einer weiteren Darlegung werth erachtete. Um aber dieß in Ordnung auszuführen, muß bemerkt werden:

1) daß die richtige Definition jedes Dinges nichts in sich schließt noch ausdrückt, als die Beschaffenheit des definirten Dinges, woraus sodann

2) folgt, daß keine Definition eine bestimmte Zahl von Individuen in sich schließt noch ausdrückt, da sie nichts Anderes als die Beschaffenheit des definirten Dinges ausdrückt. Z. B. die Definition des Dreieckes drückt nichts Anderes aus, als die einfache Beschaffenheit des Dreieckes, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken.

3) Bemerke man, daß es nothwendig eine bestimmte Ursache jedes daseyenden Dinges gibt, durch welche es da ist.

4) Endlich bemerke man, daß diese Ursache, weßhalb ein Ding da ist, entweder in der Natur selbst und der Definition des daseyenden Dinges enthalten seyn (nämlich, daß es zu seiner Natur gehöre, da zu seyn), oder außer ihr liegen muß.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur eine bestimmte Zahl von Individuen da ist, es nothwendig eine Ursache geben muß, warum diese Individuen, und warum nicht mehr und nicht weniger da sind. Wenn z. B. in der Welt zwanzig Menschen da wären, die ich, der größeren Deutlichkeit wegen, als zusammen daseyend annehme, und daß keine anderen vor ihnen

auf der Welt waren, so wird es nicht genügen (um nämlich den Grund anzugeben, warum zwanzig Menschen da sind), die Ursache der menschlichen Natur im Allgemeinen zu zeigen, sondern es wird überdieß nöthig seyn, die Ursache zu zeigen, warum nicht mehr, noch weniger als zwanzig da sind, da (nach der Bem. 3) es nothwendig von einem jeden Einzelnen eine Ursache geben muß, warum er da ist. Diese Ursache wird aber (nach Bem. 2 und 3) nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten seyn, da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht enthält; daher muß (nach Bem. 4) die Ursache, warum diese zwanzig Menschen da sind, und folglich, warum jeder Einzelne da ist, nothwendig außer einem jeden liegen, und deßhalb ist absolut zu schließen, daß alles das, von dessen Natur mehre Individuen da seyn können, nothwendig eine äußere Ursache haben muß, um da zu seyn. Da es nun zur Natur der Substanz (wie schon in dieser Anmerkung gezeigt) gehört, da zu seyn, so muß ihre Definition ein nothwendiges Daseyn in sich schließen, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition ihr Daseyn geschlossen werden. Aus ihrer Definition kann aber (wie wir schon nach Bem. 2 und 3 dargethan) nicht das Daseyn mehrer Substanzen folgen, es

folgt daher aus ihr nothwendig, daß nur Eine von derſelben Natur da ſey, wie geſetzt wurde.

Neunter Satz. Je mehr Realität oder Seyn jedes Ding hat, deſto mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis. Dieſer folgt aus Definition 4.

Zehnter Satz. Jedes Attribut einer Subſtanz muß aus ſich begriffen werden.

Beweis. Denn Attribut iſt das, was der Verſtand, als das Weſen der Subſtanz ausmachend, erkennt (nach Def. 4), und alſo (nach Definition 3) muß es aus ſich begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei verſchiedene Attribute begriffen werden, das heißt eines ohne Vermittlung des andern, wir daraus doch nicht ſchließen können, daß ſie zwei Seyende oder zwei verſchiedene Subſtanzen bilden; denn es gehört zur Natur der Subſtanz, daß jedes ihrer Attribute aus ſich begriffen werde, da alle Attribute, welche ſie hat, in ihr immer zugleich waren und eines nicht von dem andern hervorgebracht werden konnte, ſondern jedes die Realität oder das Seyn der Subſtanz ausdrückt. Weit entfernt alſo, daß es widerſinnig wäre, einer Subſtanz mehre Attribute zuzuſchreiben, iſt

vielmehr in der Natur nichts klarer, als daß jedes Seyende unter einem Attribute begriffen werden müſſe, und daß, je mehr Realität oder Seyn es habe, es auch deſto mehr Attribute habe, welche Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, und folglich iſt auch nichts klarer, als daß das abſolut unendlich Seyende nothwendig definirt werden müſſe (wie wir Def. 6 gethan) als daß Seyende, welches aus unendlichen Attributen beſteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches beſtimmtes Weſen ausdrückt. Fragt man aber, durch welches Kennzeichen wir alſo die Verſchiedenheit der Subſtanzen unterſcheiden können, ſo leſe man die folgenden Sätze, welche zeigen, daß in der Natur nur Eine Subſtanz da ſey und daß dieſe abſolut unendlich ſey, weßhalb dieſes Kennzeichen umſonſt geſucht würde.

Elfter Satz. Gott, oder die aus unendlichen Attributen beſtehende Subſtanz, von denen jedes ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, iſt nothwendig da.

Beweis. Verneint man dieß, ſo nehme man möglicher Weiſe an, daß Gott nicht da ſey. Alſo (nach Axiom 7) ſchließt ſein Weſen ſein Daſeyn nicht ein. Nun iſt dieß (nach S. 7) widerſinnig, folglich iſt Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Von jedem Dinge muß eine Urſache oder ein Grund bezeichnet werden, ſowohl warum es da iſt, als auch warum es nicht da iſt. Z. B. wenn das Dreieck da iſt, muß es einen Grund oder eine Urſache geben, warum es da iſt; wenn es aber nicht da iſt, muß es auch einen Grund oder eine Urſache geben, welche verhindert, daß es da iſt, oder welche ſein Daſeyn aufhebt. Dieſer Grund oder dieſe Urſache muß aber entweder in der Natur des Dinges, oder außerhalb derſelben liegen. Z. B. der Grund, warum es keinen viereckigen Kreis gibt, wird von ſeiner Natur angegeben, nämlich weil dieſes einen Widerſpruch enthält; weßhalb aber hingegen die Subſtanz da iſt, folgt blos aus ihrer Natur, weil ſie nämlich das Daſeyn in ſich ſchließt (Siehe S. 7). Der Grund aber, warum der Kreis oder das Dreieck da iſt, oder warum es nicht da iſt, folgt nicht aus ihrer Natur, ſondern aus der Ordnung der ganzen Körperwelt; denn aus dieſer muß folgen, daß entweder das Dreieck nothwendig bereits da iſt, oder daß es unmöglich, daß es bereits da iſt. Dieß iſt an ſich klar. Hieraus folgt, daß dasjenige nothwendig da iſt, wovon es keinen Grund und keine Urſache gibt, die daſſelbe hinderte, da zu ſeyn. Wenn es daher keinen Grund und

keine Urſache geben kann, welche hinderten, daß Gott da iſt, oder welche ſein Daſeyn aufheben, ſo iſt durchaus zu ſchließen, daß er nothwendig da iſt. Wenn es aber einen ſolchen Grund oder eine ſolche Urſache gäbe, ſo müßte es ſie entweder in Gottes Natur ſelbſt, oder außerhalb derſelben geben, d. h. in einer andern Subſtanz von fremder Natur. Denn wäre ſie von derſelben Natur, ſo wird eben dadurch zugeſtanden, Gott wäre vorhanden. Eine Subſtanz aber, die von fremder Natur wäre, könnte nichts mit Gott gemein haben (nach S. 2), mithin deſſen Daſeyn weder ſetzen noch aufheben. Da es alſo einen Grund oder eine Urſache, die das göttliche Daſeyn aufhöben, nicht außerhalb der göttlichen Natur geben kann, ſo muß ſie, wenn er nämlich nicht da iſt, nothwendig in ſeiner Natur ſelbſt liegen, was demnach einen Widerſpruch enthielte. Aber dieß von dem abſolut unendlichen und höchſt vollkommenen Seyenden zu behaupten, iſt widerſinnig, und deßhalb gibt es weder in Gott, noch außer Gott irgend einen Grund oder eine Urſache, welche ſein Daſeyn aufhöbe, und folglich iſt Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Nicht da ſeyn können, iſt Unvermögen; und dagegen, da ſeyn können, iſt Vermögen (wie an ſich klar). Wenn daher

das, was nun nothwendig da ist, nur endliche Seyende sind, so sind also endliche Seyende mächtiger, als das absolut unendliche Seyende, und dieß (wie an sich klar) ist widersinnig; daher ist entweder nichts da, oder das absolut unendliche Seyende ist auch nothwendig da. Nun sind wir entweder in uns da, oder in einem andern, das nothwendig da ist (Siehe Axiom 1 und S. 7), also ist das absolut unendliche Seyende, d. h. (nach Def. 6) Gott, nothwendig da. W. z. b. w.

Anmerkung. In diesem Beweise habe ich Gottes Daseyn a posteriori erweisen wollen, damit der Beweis leichter gefaßt würde, nicht aber deßhalb, weil aus derselben Grundlage das Daseyn Gottes nicht auch a priori sich ergebe. Denn, da daseyn können Vermögen ist, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukömmt, es desto mehr Kraft aus sich habe, da zu seyn; und daß deßhalb das absolut unendliche Daseyende, oder Gott, ein absolut unendliches Vermögen, da zu seyn, aus sich habe, und er darum absolut da ist. Viele werden aber vielleicht die Evidenz dieses Beweises schwer einsehen können, weil sie gewohnt sind, nur die Dinge zu betrachten, die aus äußeren Ursachen entstehen, und sie daraus, daß etwas schnell entsteht, das heißt leicht da ist, auch ersehen, daß es leicht untergeht,

und ſie dagegen dasjenige für ſchwieriger zu vollbringen, d. h. für nicht ſo leicht zu ſeyn halten, wozu ſie mehr erforderlich denken. Um ſie aber von dieſen Vorurtheilen zu befreien, habe ich nicht nöthig, hier zu zeigen, inwiefern der Satz: was ſchnell entſteht, vergeht ſchnell, wahr ſey, noch auch, ob in Beziehung auf die ganze Natur Alles gleich leicht ſey oder nicht; vielmehr genügt es, dieß hier zu bemerken, daß ich hier nicht von Dingen ſpreche, welche aus äußeren Urſachen entſtehen, ſondern von bloßen Subſtanzen, welche (nach S. 6) von keiner äußeren Urſache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, welche aus äußeren Urſachen entſtehen, mögen ſie aus vielen Theilen oder wenigen beſtehen, verdanken Alles, was ſie von Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft der äußeren Urſache, und alſo entſpringt ihr Daſeyn aus der bloßen Vollkommenheit der äußeren Urſache, nicht aber aus ihrer eignen. Was hingegen die Subſtanz von Vollkommenheit hat, verdankt ſie keiner äußeren Urſache. Darum muß auch ihr Daſeyn aus ihrer Natur allein folgen, welches deßhalb nichts Anderes iſt, als ihr Weſen. Die Vollkommenheit hebt daher das Daſeyn eines Dinges nicht auf, ſondern ſetzt es vielmehr; die Unvollkommenheit aber hingegen hebt es auf,

Vierzehnter Satz. Außer Gott gibt es keine Substanz und läßt sich auch keine begreifen.

Beweis. Da Gott das absolut unendliche Seyende ist, welchem kein Attribut, das das Wesen der Substanz ausdrückt, abgesprochen werden kann (nach Def. 6), und er nothwendig da ist (nach S. 11), so müßte, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, diese durch ein Attribut Gottes erklärt werden, und so wären zwei Substanzen desselben Attributes da, was (nach S. 5) widersinnig ist; und also kann es auch keine Substanz außer Gott geben, und folglich auch keine begriffen werden. Denn, wenn sie begriffen werden könnte, müßte sie nothwendig als daseyend begriffen werden. Dieses ist aber (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig; also kann es außer Gott keine Substanz geben und keine begriffen werden. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt auf das Deutlichste, erstens: daß Gott einzig ist, d. h. (nach Def. 6) daß es in der Natur nur Eine Substanz gibt, und daß diese absolut unendlich ist, wie wir in der Anmerkung zu Satz 10 schon angedeutet.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens: daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding

entweder Attribute Gottes, oder (nach Axiom 1) Erregungen der Attribute Gottes sind.

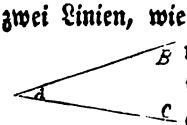
Fünfzehnter Satz. Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch begriffen werden.

Beweis. Außer Gott gibt es keine Substanz und kann keine begriffen werden (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3) ein Ding, das in sich ist und aus sich begriffen wird. Die Daseynsweisen aber können (nach Def. 5) ohne Substanz weder seyn noch begriffen werden; weßhalb diese allein in der göttlichen Natur seyn, und aus ihr allein begriffen werden können. Nun gibt es außer Substanzen und Daseynsweisen nichts (nach Axiom 1). Also kann nichts ohne Gott seyn, noch begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Manche stellen sich Gott wie den Menschen, aus Körper und Geist bestehend und den Leidenschaften unterworfen, vor; aber wie weit diese von der richtigen Erkenntniß Gottes entfernt sind, ergibt sich hinlänglich aus dem schon Bewiesenen. Doch diese lasse ich; denn alle, die die göttliche Natur auf gend eine Art erwogen haben, verneinen, daß Gott körperlich sey, was sie auch am besten daraus beweisen, daß sie unter Körper jede lange, breite und tiefe, durch eine gewisse Form bestimmte Masse verstehen;

Widersinnigeres als dieß kann von Gott, als dem absolut unendlichen Seyenden nichts gesagt werden. Indeß zeigen sie doch durch andere Gründe, wodurch sie eben dieses beweisen wollen, deutlich, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur durchaus trennen und sie als von Gott geschaffen annehmen. Aus welcher göttlichen Macht sie aber geschaffen werden konnte, das wissen sie durchaus nicht, was deutlich zeigt, daß sie das, was sie selbst sagen, nicht verstehen. Ich wenigstens habe meiner Meinung nach deutlich genug bewiesen (siehe Folgesatz zu S. 6, und Anmerkung 2 zu S. 8), daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht oder erschaffen werden kann. Ferner habe ich (S. 14) gezeigt, daß es außer Gott keine Substanz gibt, noch eine begriffen werden kann, und hieraus haben wir geschlossen, daß die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes ist. Zur vollständigeren Erläuterung will ich jedoch die Beweise der Gegner widerlegen, die alle auf Folgendes hinauslaufen. Erstens behaupten sie, daß die körperliche Substanz, als Substanz, aus Theilen besteht, und deßhalb verneinen sie, daß sie unendlich, und folglich Gott eigen seyn könne. Und dieß erläutern sie mit vielen Beispielen,

wovon ich eins und das andere anführen will. Wenn die körperliche Substanz, sagen sie, unendlich ist, und nehme man an, daß sie in zwei Theile getheilt werde, so wird jeder Theil entweder endlich oder unendlich seyn. Wenn jenes, ist also das Unendliche aus zwei endlichen Theilen zusammengesetzt, was widersinnig ist. Wenn dieses, gibt es also ein Unendliches, das noch einmal so groß als ein anderes Unendliches ist, was ebenfalls widersinnig ist. Ferner, wenn die unendliche Quantität durch Theile gemessen wird, die das Maß eines Fußes haben, so muß sie aus unendlichen Theilen dieser Art bestehen, wie auch, wenn sie durch Theile gemessen würde, die einen Zoll groß sind; eine unendliche Zahl würde demnach zwölfmal größer seyn, als eine andere unendliche. Endlich, wenn man annehme, daß aus einem Punkte einer unendlichen Quantität zwei Linien, wie **A B**, **A C**, nach einer gewissen



und im Anfang bestimmten Entfernung ins Unendliche verlängert werden, so ist gewiß, daß die Entfernung zwischen **B** und **C** fortgehend zunimmt, und daß sie endlich aus einer bestimmten eine unbestimmbare wird. Da also Widersinniges, wie sie meinen, daraus folgt, daß eine unendliche Quantität angenommen wird, so schließen sie

daraus, daß die körperliche Substanz endlich seyn müsse, und folglich nicht zum Wesen Gottes gehöre. Einen zweiten Beweis nehmen sie auch von Gottes höchster Vollkommenheit her. Denn, da Gott, sagen sie, das höchste vollkommene Seyende ist, kann er nicht leiden; nun kann aber die körperliche Substanz, da sie ja theilbar ist, leiden; es folgt also, daß sie nicht zu Gottes Wesen gehört. Diese Beweise sind es, welche ich bei den Schriftstellern finde, wodurch sie zu zeigen versuchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sey und nicht zu ihr gehören könne. Wer jedoch die Sache recht betrachtet, wird finden, daß ich hierauf schon geantwortet habe, da ja diese Beweise sich nur darauf gründen, daß die körperliche Substanz als aus Theilen zusammengesetzt angenommen wird, was ich schon (S. 12 mit Folgesatz zu S. 13) als widersinnig gezeigt habe. Ferner, wenn Jemand die Sache recht erwägen will, wird er sehen, daß alle jene Widersinnigkeiten (insofern Alles solche sind, worüber ich jetzt nicht streite), woraus sie schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sey, keineswegs daraus folgen, daß man eine unendliche Quantität annimmt, sondern weil sie die unendliche Quantität als meßbar und aus endlichen Theilen zusammengesetzt

annehmen, weßhalb ſie aus den Widerſinnigkeiten, die daraus folgen, nichts Anderes ſchließen können, als daß die unendliche Quantität nicht meßbar ſey, und daß ſie nicht aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt ſeyn könne; und eben dieß iſt es, was wir oben (S. 12 u. f. w.) bereits bewieſen haben; die gegen uns gerichteten Waffen treffen alſo eigentlich ſie ſelbſt. Wenn ſie aber ſelbſt aus dieſer ihrer Widerſinnigkeit doch ſchließen wollen, daß die ausgedehnte Subſtanz endlich ſeyn müſſe, thun ſie wahrlich nichts Anderes, als wenn Jemand daraus, weil er ſich einbildet, der Kreis habe die Eigenſchaften des Viereckes, ſchließt, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von welchem aus alle nach dem Umkreiſe gezogenen Linien gleich ſind. Denn, um ſchließen zu können, daß die körperliche Subſtanz, welche nur als unendlich, nur als einig und nur als untheilbar begriffen werden kann (ſiehe S. 8, 5 und 12), endlich ſind, ſtellen ſie ſich dieſelbe als aus endlichen Theilen zuſammengemiſcht, vielfach und theilbar vor. So wiſſen auch Andere, nachdem ſie ſich einbilden, daß die Linie aus Punkten beſtehe, viele Gründe aufzufinden, wodurch ſie darthun, daß die Linie nicht ins Unendliche getheilt werden könne. Und in der That iſt es nicht minder widerſinnig, zu behaupten,

bſtract oder oberflächlich, je nachdem wir uns
ämlich ſie ſelbſt vorſtellen, oder als Subſtanz,
as blos durch den Verſtand gefaßt. Wenn
ir alſo auf die Quantität achten, wie ſie in
er Vorſtellung iſt, was wir oft und leicht thun,
nden wir ſie endlich, theilbar und aus Theilen
ſammengeſetzt; wenn wir ſie aber, wie ſie in
er Erkenntniß iſt, betrachten und ſie als Sub-
anz begreifen, was ſehr ſchwer gefaßt, denn
nden wir ſie, wie wir ſchon hinlänglich gezeigt
nendlich, einig und untheilbar. Dieß und Alles
elche zwiſchen Vorſtellung und Erkenntniß zu
nterſcheiden wiſſen, hinlänglich deutlich ſeyn
eſonders wenn man auch darauf achten, daß die
Materie überall dieſelbe iſt und in ihr nur Theile
nterſchieden werden, inſofern wir uns die Ma-
erie als auf verſchiedene Art beſtimmt vorſtel-
en, weßhalb ihre Theile nur der Daſeynsmög-
ach, nicht aber real unterſchieden werden. Wir
egreifen z. B., daß das Waſſer, inſofern es
Waſſer iſt, getheilt, und ſeine Theile von einan-
er getrennt werden können, nicht aber, inſofern
s körperliche Subſtanz iſt, denn als ſolche kann
s nicht getrennt noch getheilt [illegible]. Hiemit, Waſſer
ls Waſſer wird erzeugt und zerſtört, aber als
Subſtanz wird es weder erzeugt noch zer-
nd hiermit glaube ich auch auf den zw

daß die körperliche Subſtanz aus Körpern oder Theilen zuſammengeſetzt, als daß der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, die Linien endlich aus Punkten zuſammengeſetzt ſeyen. Dieſes müſſen Alle, welche wiſſen, daß die klare Vernunft untrüglich iſt, zugeben, und vornehmlich die, welche verneinen, daß es einen leeren Raum gibt. Denn, wenn die körperliche Subſtanz ſo getheilt werden könnte, daß ihre Theile real unterſchieden wären, warum könnte dann nicht ein Theil vernichtet werden, während die übrigen, wie zuvor, unter ſich verbunden bleiben? Und warum ſollen alle ſo zuſammenpaſſen, daß es keinen leeren Raum gibt? Von Dingen, welche real von einander unterſchieden ſind, kann eines ohne das andere ſeyn und in ſeinem Zuſtande bleiben. Da es alſo in der Natur keinen leeren Raum gibt (worüber an einer andern Stelle), ſondern alle Theile ſich ſo verbinden müſſen, daß es keinen leeren Raum gibt, ſo folgt hieraus auch, daß ſie nicht real unterſchieden werden können, das heißt, daß die körperliche Subſtanz, inſofern ſie Subſtanz iſt, nicht getheilt werden kann. Wenn aber Jemand fragt, warum wir von Natur ſo geneigt ſind, die Quantität zu theilen, ſo antworte ich ihm, daß die Quantität auf zwei Arten von uns begriffen wird, nämlich

abſtract oder oberflächlich, je nachdem wir uns nämlich ſie ſelbſt vorſtellen, oder als Subſtanz, was blos durch den Verſtand geſchieht. Wenn wir alſo auf die Quantität achten, wie ſie in der Vorſtellung iſt, was wir oft und leicht thun, finden wir ſie endlich, theilbar und aus Theilen zuſammengeſetzt; wenn wir ſie aber, wie ſie in der Erkenntniß iſt, betrachten und ſie als Subſtanz begreifen, was ſehr ſchwer geſchieht, dann finden wir ſie, wie wir ſchon hinlänglich gezeigt, unendlich, einig und untheilbar. Dieß wird Allen, welche zwiſchen Vorſtellung und Erkenntniß zu unterſcheiden wiſſen, hinlänglich deutlich ſeyn; beſonders wenn man auch darauf achtet, daß die Materie überall dieſelbe iſt und in ihr nur Theile unterſchieden werden, inſofern wir uns die Materie als auf verſchiedene Art beſtimmt vorſtellen, weßhalb ihre Theile nur der Daſeynsweiſe nach, nicht aber real unterſchieden werden. Wir begreifen z. B., daß das Waſſer, inſofern es Waſſer iſt, getheilt, und ſeine Theile von einander getrennt werden können, nicht aber, inſofern es körperliche Subſtanz iſt, denn als ſolche wird es nicht getrennt noch getheilt. Ferner, Waſſer als Waſſer wird erzeugt und zerſtört, aber als Subſtanz wird es weder erzeugt noch zerſtört; und hiermit glaube ich auch auf den zweiten

Beweis geantwortet zu haben, weil er sich auch darauf gründet, daß die Materie als Substanz theilbar, und aus Theilen zusammengesetzt ist. Und wäre dieses auch nicht, so sehe ich nicht, warum sie der göttlichen Natur unwürdig wäre, da (nach S. 14) es keine Substanz außer Gott geben kann, durch die sie leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und Alles, was wird, wird blos durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens (wie ich bald zeigen werde); weßhalb man auf keine Art sagen kann, daß Gott durch ein anderes leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sey, wenn sie auch als theilbar angenommen wird, wenn nur zugestanden wird, daß sie ewig und unendlich ist. Doch für jetzt genug hiervon.

Sechzehnter Satz. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Daseynsweisen (d. h. Alles, was der unendliche Verstand fassen kann) erfolgen.

Beweis. Dieser Satz muß Jedem deutlich seyn, der nur erwägt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges auf mehre Eigenschaften schließt, welche wirklich aus derselben (d. h. aus dem Wesen des Dinges selbst) nothwendig erfolgen, und auf desto mehre-

je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, das heißt, je mehr Realität das Wesen des definirten Dinges enthält. Da aber die göttliche Natur absolut unendliche Attribute hat (nach Def. 6), deren jedes das unendliche Wesen in seiner Art ausdrückt, muß also aus ihrer Nothwendigkeit Unendliches auf unendliche Daseynsweisen (d. h. alles, was der unendliche Verstand fassen kann) nothwendig erfolgen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt, daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, die der unendliche Verstand fassen kann.

Zweiter Folgesatz. Zweitens folgt, daß Gott durch sich, nicht aber durch Hinzukommendes (accidens) die Ursache ist.

Dritter Folgesatz. Drittens folgt, daß Gott absolut die erste Ursache ist.

Siebenzehnter Satz. Gott handelt blos nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen.

Beweis. Daß aus der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, absolut das Unendliche erfolge, haben wir eben S. 16 gezeigt, und S. 15 bewiesen, daß nichts ohne Gott seyn noch begriffen werden kann, sondern

daß Alles in Gott iſt. Deßhalb kann nichts außer ihm ſeyn, wodurch er zum Handeln beſtimmt oder gezwungen würde, und folglich handelt Gott blos nach den Geſetzen ſeiner Natur und von Niemanden gezwungen. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt erſtens, daß es keine Urſache gibt, welche Gott von Außen oder von Innen außer der Vollkommenheit ſeiner eigenen Natur zum Handeln bewegt.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens, daß Gott allein freie Urſache iſt. Denn Gott allein iſt nach der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur da (nach S. 11 und Folgeſatz zu S. 14) und handelt nach der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur (nach obigem Satze), und deßhalb iſt er allein (nach Def. 7) freie Urſache. W. z. b. w.

Anmerkung. Andere meinen, Gott ſey darum freie Urſache, weil er, wie ſie meinen, bewirken kann, daß das, was wir als aus ſeiner Natur erfolgend angegeben haben, d. h. das, was in ſeiner Macht ſteht, nicht geſchehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Dieß iſt aber gerade, als wenn ſie ſagten, daß Gott bewirken kann, daß aus der Natur des Dreieckes nicht folge, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Urſache nicht eine Wirkung erfolge, was widerſinnig

ist. Ferner werde ich unten ohne Hülfe dieses Satzes zeigen, daß zu Gottes Natur weder Verstand noch Wille gehört. Ich weiß, daß Viele meinen, sie könnten beweisen, daß zu Gottes Natur der höchste Verstand und freie Wille gehören; denn sie sagen, sie wüßten nichts Vollkommeneres, das sie Gott zuschreiben könnten, als jenes, das bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner, obgleich sie Gott als den der That nach höchst Einsichtsvollen fassen, glauben sie doch nicht, daß er Alles, was er der That nach erkennt, zum Daseyn hervorbringen könne, denn auf diese Art meinen sie Gottes Macht zu zerstören. Wenn er Alles, sagen sie, was in seinem Verstande ist, geschaffen hätte, dann könnte er ja nichts mehr schaffen. Dieß halten sie für einen Widerspruch gegen die Allmacht Gottes, darum nehmen sie lieber an, daß Gott gegen Alles indifferent sey und nichts weiter schaffe, als was er nach einem gewissen absoluten Willen zu schaffen beschlossen. Ich glaube aber deutlich genug gezeigt zu haben (siehe S. 16), daß aus der höchsten Macht Gottes, oder aus seiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Daseynsweisen, das heißt, Alles nothwendig geflossen sey, oder immer nach derselben Nothwendigkeit erfolge, auf dieselbe Art, wie aus der Natur des Dreieckes

von Ewigkeit und in Ewigkeit erfolgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind. Darum war Gottes Allmacht von Ewigkeit wirksam und wird in Ewigkeit in derselben Wirksamkeit beharren. Und auf diese Art wird Gottes Allmacht, wenigstens meinem Urtheile nach, weit vollkommener gesetzt. Ja, die Gegner scheinen Gottes Allmacht (man erlaube mir offen zu sprechen) zu leugnen, denn sie werden gezwungen zu gestehen, daß Gott unendliches Schaffbares erkenne, was er doch nie schaffen kann. Denn sonst, wenn er nämlich Alles, was er kennt, erschüfe, würde er, nach ihnen, seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott vollkommen zu setzen, kommen sie dahin, daß sie zugleich annehmen müssen, er könne nicht Alles, worüber sich seine Macht erstreckt, bewirken; Widersinnigeres oder Gottes Allmacht mehr Widersprechendes, als dieß, kann wohl nicht erdichtet werden. Ferner, um auch von Verstand und Willen, welche man Gott gewöhnlich zuschreibt, hier etwas zu sagen, so muß, wenn Verstand und Wille zu Gottes ewigem Wesen gehören, unter beiden Eigenschaften gewiß etwas Anderes verstanden werden, als was man gewöhnlich darunter versteht; denn Verstand und Wille, welche das Wesen Gottes ausmachten, müßten von unserem

Verſtande und Willen himmelweit verſchieden ſeyn, und könnten nur im Namen ſich gleich ſeyn, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmliſche Sternbild, und der Hund, das bellende Thier, ſich gleich ſind. Dieß will ich ſo beweiſen. Wenn der Verſtand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht, wie unſer Verſtand, ſpäter als die begriffenen Dinge (wie die Meiſten annehmen), oder auch von Natur mit ihnen zugleich ſeyn, da ja Gott durch die Cauſalität früher iſt, als alle Dinge (nach Folgeſatz 1 zu S. 16); ſondern umgekehrt die Wahrheit und das formale Weſen der Dinge iſt, deßhalb ein ſolches, weil es als ſolches in Gottes Verſtand, objectiv da iſt. Deßhalb iſt der Verſtand Gottes, inſofern er als das Weſen Gottes ausmachend begriffen wird, in der That die Urſache der Dinge, ſowohl ihrer Weſenheit, als ihres Daſeyns. Dieß ſcheinen auch die bemerkt zu haben, welche behaupteten, daß Gottes Verſtand, Wille und Macht ein und daſſelbe ſey. Da alſo Gottes Verſtand die einzige Urſache der Dinge iſt, nämlich (wie wir gezeigt haben) ſowohl ihrer Weſenheit als ihres Daſeyns, ſo muß er ſelbſt ſich nothwendig, ſowohl in Rückſicht der Weſenheit, als in Rückſicht des Daſeyns, von ihnen unterſcheiden. Denn das Verurſachte unterſcheidet ſich genau darin

von ſeiner Urſache, was es von der Urſache hat. Z. B. der Menſch iſt die Urſache des Daſeyns, nicht aber des Weſens eines andern Menſchen, denn dieſes iſt eine ewige Wahrheit, und deßhalb können ſie dem Weſen nach einander ganz gleich ſeyn; im Daſeyn aber müſſen ſie ſich unterſcheiden, und deßhalb, wenn das Daſeyn des Einen aufhört, hört darum nicht das des Andern auf; wenn aber das Weſen des Einen zerſtört und verfälſcht werden könnte, würde auch das Weſen des Andern zerſtört. Deßhalb muß das Ding, welches die Urſache des Weſens und Daſeyns einer Wirkung iſt, von dieſer Wirkung, ſowohl in Rückſicht des Weſens, als in Rückſicht des Daſeyns, verſchieden ſeyn. Nun iſt Gottes Verſtand die Urſache des Weſens und Daſeyns unſeres Verſtandes, alſo unterſcheidet ſich Gottes Verſtand, inſofern er als das göttliche Weſen ausmachend erkannt wird, von unſerem Verſtande, ſowohl in Rückſicht des Weſens, als in Rückſicht des Daſeyns, und kann in nichts, als dem Namen nach, ihm gleich ſeyn, wie ich zeigen wollte. Hinſichtlich des Willens wird der Beweis eben ſo geführt, wie Jeder leicht einſehen kann.

Achtzehnter Satz. Gott iſt die innewohnende, nicht aber die vorübergehende äußerliche Urſache aller Dinge.

Beweis. Alles, was ist, ist in Gott und muß aus Gott begriffen werden (nach S. 15), und darum ist Gott (nach Folgesatz 1 zu S. 16) die Ursache der Dinge, welche in ihm sind. Dieß ist das erste. Sodann kann es außer Gott keine Substanz geben (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3), ein Ding, das außerhalb Gott in sich sey. Dieß war das zweite. Gott ist also aller Dinge innewohnende, nicht aber von außen berührende Ursache. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.

Beweis. Denn Gott ist (nach Def. 6) die Substanz, welche (nach S. 11) nothwendig da ist, d. h. (nach S. 7), zu deren Natur das Daseyn gehört, oder (was dasselbe ist) aus deren Definition folgt, daß sie da sey, und deßhalb ist er (nach Def. 8) ewig. Ferner ist unter Gottes Attributen das zu verstehen, was (nach Def. 4) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. das, was zur Substanz gehört, eben dieß, sage ich, müssen die Attribute selbst enthalten. Nun gehört zur Natur der Substanz (wie ich schon aus S. 7 bewiesen habe) die Ewigkeit, folglich muß jedes Attribut die Ewigkeit enthalten, und folglich sind alle ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch ganz

deutlich aus der Art, wie ich (S. 11) das Daſeyn Gottes bewieſen habe. Aus dieſem Beweiſe, ſage ich, iſt klar, daß Gottes Daſeyn wie ſein Weſen eine ewige Wahrheit iſt. Sodann habe ich (S. 19, Theil 1 der Prinzipien des Carteſius) noch auf eine andere Art die Ewigkeit Gottes bewieſen und brauche dieß hier nicht zu wiederholen.

Zwanzigſter Satz. Gottes Daſeyn und Gottes Weſen iſt ein und daſſelbe.

Beweis. Gott und alle ſeine Attribute ſind (nach dem vor. Satze) ewig, d. h. (nach Def. 8) jedes einzelne ſeiner Attribute drückt das Daſeyn aus. Dieſelben Attribute Gottes alſo, welche (nach Def. 4) Gottes ewiges Weſen ausdrücken, drücken zugleich ſein ewiges Daſeyn aus, d. h. eben das, was das Weſen Gottes ausmacht, macht auch zugleich das Daſeyn aus, und alſo iſt dieß und ſein Weſen ein und daſſelbe. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt erſtens, daß das Daſeyn Gottes, wie ſein Weſen, eine ewige Wahrheit iſt.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens, daß Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich ſind; denn, wenn ſie in Rückſicht des Daſeyns verändert würden, müßten ſie auch (nach obigem Satz) in Rückſicht des Weſens verändert werden,

d. h., wie an ſich klar, aus wahren zu falſchen werden, was widerſinnig iſt.

Einundzwanzigſter Satz. Alles, was aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, mußte immer und unendlich da ſeyn, oder iſt vermöge dieſes Attributes ewig und unendlich.

Beweis. Man nehme (wenn man es leugnen will, möglicher Weiſe an, daß aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs etwas erfolge, was endlich iſt und ein begrenztes Daſeyn hat, oder Dauer, z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun iſt aber das Denken, da es als Attribut Gottes angenommen wird, nothwendig (nach S. 11) ſeiner Natur nach unendlich; inſofern es aber die Idee Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Aber (nach Def. 2) kann es als endlich nur begriffen werden, wenn es durch das Denken ſelbſt begrenzt wird; jedoch nicht durch das Denken ſelbſt, inſofern es die Idee Gottes ausmacht; denn inſofern wird es eben als endlich angenommen; alſo durch das Denken, inſofern es die Idee Gottes nicht ausmacht, welches dennoch (nach S. 11) nothwendig da ſeyn muß. Es gibt alſo ein Denken, welches nicht die Idee Gottes ausmacht, und darum folgt nicht aus ſeiner Natur, inſofern es abſolutes

Denken iſt, nothwendig die Idee Gottes. (Denn es wird ein die Idee Gottes ausmachendes und ein ſie nicht ausmachendes angenommen.) Dieß iſt gegen die Vorausſetzung. Wenn alſo die Idee Gottes im Denken, oder ſonſt etwas (es iſt gleich, was man annimmt, denn der Beweis iſt allgemein) in einem Attribute Gottes aus der Nothwendigkeit der abſoluten Natur des Attributs ſelbſt erfolgt, ſo muß es nothwendig unendlich ſeyn. Dieß war das erſte. Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs auf dieſe Weiſe erfolgt, keine begrenzte Natur haben. Denn, leugnet man dieß, ſo nehme man an, es wäre ein Ding, welches aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs folgt, in einem Attribute Gottes vorhanden, z. B. die Idee Gottes im Denken und von dieſer nehme man an, ſie ſey einſt nicht da geweſen, oder werde einſt nicht da ſeyn. Da nun aber das Denken als ein Attribut Gottes angenommen wird, muß es auch nothwendig und unveränderlich da ſeyn (nach S. 11 und Folgeſatz 2 zu S. 20). Sonach müßte das Denken ohne die Idee Gottes über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus da ſeyn (denn es wird angenommen, ſie ſey einſt nicht da geweſen) oder werde nicht da ſeyn. Dieß iſt aber gegen die Vorausſetzung,

denn es wird angenommen, daß aus dem gegebenen Denken die Idee Gottes nothwendig erfolge. Also kann die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas, was nothwendig aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, keine begrenzte Dauer haben, sondern ist durch eben dieses Attribut ewig. Dieß war das zweite. Zu bemerken ist, daß eben dieß auch von jeder andern Sache behauptet werden muß, die in einem Attribute Gottes aus der absoluten Natur Gottes nothwendig erfolgt.

Zweiundzwanzigster Satz. Alles, was aus einem andern Attribute Gottes erfolgt, inwiefern es durch eine solche Modification modificirt wird, die eben dadurch sowohl nothwendig als unendlich da ist, muß auch nothwendig und unendlich da seyn.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes wird auf dieselbe Art, wie der Beweis des vorigen, geführt.

Dreiundzwanzigster Satz. Jede Daseynsweise, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte unendlich folgen, entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, oder aus einem Attribute, das durch eine nothwendig und unendlich daseyende Modification modificirt ist.

Beweis. Denn die Daseynsweise ist in einem andern, durch welches sie begriffen werden muß (nach Def. 5), d. h. (nach S. 15), sie ist in Gott allein und kann aus Gott allein begriffen werden. Wenn also die Daseynsweise als nothwendig daseyend und unendlich seyend begriffen wird, so muß dieses beide nothwendig aus einem Attribute Gottes geschlossen oder wahrgenommen werden, insofern dieß als Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daseyns, oder (was nach Def. 8 dasselbe ist) Ewigkeit ausdrückend begriffen wird, d. h. (nach Def. 6 und S. 19) insofern es absolut betrachtet wird. Die Daseynsweise also, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes erfolgen; und dieß entweder unmittelbar (worüber S. 21), oder durch Vermittlung einer Modification, welche aus der absoluten Natur des Attributs erfolgt, d. h. (nach obigem Satze) welche nothwendig und unendlich da ist. W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Satz. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt nicht ihr Daseyn in sich.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 1; denn dasjenige, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) das Daseyn in sich schließt, ist Ursache seiner

ſelbſt und iſt da aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß Gott nicht blos die Urſache iſt, daß die Dinge anfangen, da zu ſeyn, ſondern auch, daß ſie im Daſeyn beharren, oder (um einen ſcholaſtiſchen Ausdruck zu gebrauchen) Gott iſt die Urſache der Exiſtenz der Dinge. Denn, mögen die Dinge da ſeyn oder nicht da ſeyn, ſo finden wir, wenn wir auf ihr Weſen achten, daß dieſes weder Daſeyn noch Dauer in ſich ſchließt; und deßhalb kann ihr Weſen weder Urſache ihres Daſeyns noch ihrer Dauer ſeyn, ſondern nur Gott, zu deſſen Natur allein das Daſeyn gehört (nach Folgeſatz 1 zu S. 14).

Fünfundzwanzigſter Satz. Gott iſt nicht nur die wirkende Urſache des Daſeyns, ſondern auch des Weſens der Dinge.

Beweis. Verneinte man dieß, ſo wäre alſo Gott nicht die Urſache des Weſens der Dinge, und alſo kann (nach Ax. 4) das Weſen der Dinge ohne Gott begriffen werden; dieß iſt aber (nach S. 15) widerſinnig, folglich iſt Gott auch die Urſache des Weſens der Dinge. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz folgt deutlicher aus Satz 16, denn aus dieſem folgt, daß aus der vorhandenen göttlichen Natur ſowohl das Weſen als das Daſeyn der Dinge nothwendig

geſchloſſen werden müſſe; und, um es mit einem Worte zu ſagen, in dem Sinne, wonach Gott Urſache ſeiner ſelbſt genannt wird, muß er auch Urſache aller Dinge genannt werden, was noch deutlicher aus dem nachſtehenden Folgeſatz erhellen wird.

Folgeſatz. Die particulären Dinge ſind nichts als Erregung oder Daſeynsweiſen der Attribute Gottes, durch welche die Attribute Gottes auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus S. 15 und Def. 5.

Sechsundzwanzigſter Satz. Ein Ding, das etwas zu wirken beſtimmt iſt, wurde nothwendig ſo von Gott beſtimmt, und was von Gott nicht beſtimmt iſt, kann ſich nicht ſelbſt zum Wirken beſtimmen.

Beweis. Das, wonach man von den Dingen ſagt, daß ſie etwas zu wirken beſtimmt ſeyen, iſt nothwendig etwas Poſitives (wie an ſich klar), alſo iſt Gott, vermöge der Nothwendigkeit ſeiner Natur, die wirkende Urſache ſowohl von dem Weſen als von dem Daſeyn deſſelben (nach S. 25 und 16). Dieß war das erſte. Hieraus folgt auch der zweite Theil des Satzes auf das Deutlichſte. Denn, wenn ein Ding, welches nicht von Gott beſtimmt iſt, ſich ſelbſt

bestimmen könnte, so wäre der erste Theil hiervon falsch, was, wie wir gezeigt, widersinnig ist.

Siebenundzwanzigster Satz. Ein Ding, das von Gott etwas zu wirken bestimmt ist, kann sich selbst nicht unbestimmt machen.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Axiom 3.

Achtundzwanzigster Satz. Jedes Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann nicht da seyn und nicht zum Wirken bestimmt werden, ohne zum Daseyn und Wirken von einer andern Ursache bestimmt zu werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht da seyn und nicht zum Wirken bestimmt werden, ohne von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Daseyn und Wirken bestimmt zu werden, und so in das Unendliche.

Beweis. Was zum Daseyn und Wirken bestimmt ist, wurde von Gott so bestimmt (nach S. 26 und Folges. zu S. 24). Was aber endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs hervorgebracht werden; denn alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, ist unendlich und ewig (nach S. 21). Es

mußte also aus Gott oder einem Attribute desselben erfolgen, wiefern dieß von einer gewissen Daseynsweise afficirt betrachtet wird. Denn außer Substanz und Daseynsweise gibt es nichts (nach Ax. 1 und Def. 3 und 5), und die Daseynsweisen sind (nach Folgesatz zu S. 25) nichts als Erregungen der Attribute Gottes. Aber aus Gott oder einem Attribute desselben, insofern es durch eine Modification bestimmt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es auch nicht erfolgen (nach S. 22). Es mußte also erfolgen oder zum Daseyn und Wirken bestimmt werden von Gott oder einem Attribute desselben, wiefern dieses durch eine Modification modificirt ist, welche endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Dieß war das erste. Ferner mußte diese Ursache oder diese Daseynsweise (aus demselben Grunde, aus welchem wir den ersten Theil dieses Satzes eben bewiesen haben) wieder von einer andern bestimmt werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, und wieder diese letzte (aus demselben Grunde) von einer andern, und so immerfort (aus demselben Grunde) in das Unendliche. W. z. b. w.

Anmerkung. Da Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nämlich das, was aus seiner absoluten Natur nothwendig

erfolgt, indem dieß erſte alles vermittelte, was doch ohne Gott weder ſeyn noch begriffen werden kann, ſo folgt hieraus: erſtens, daß Gott die abſolut nächſte Urſache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge iſt, nicht aber in ihrer Gattung, wie man ſagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Urſache weder ſeyn noch begriffen werden (nach S. 15 und Folgeſatz zu S. 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Urſache der einzelnen Dinge genannt werden kann, es ſey denn etwa deßhalb, damit wir dieſe von den Dingen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus ſeiner abſoluten Natur erfolgen, unterſcheiden. Denn unter entfernter Urſache verſtehen wir eine ſolche, welche mit der Wirkung auf keine Weiſe verbunden iſt; aber Alles, was iſt, iſt in Gott und hängt ſo von Gott ab, daß es ohne ihn weder ſeyn noch begriffen werden kann.

Neunundzwanzigſter Satz. Es gibt in der Natur nichts Zufälliges, ſondern Alles iſt aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe Weiſe da zu ſeyn und zu wirken.

Beweis. Alles, was iſt, iſt in Gott (nach S. 15), Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach S. 11), iſt er

nothwendig und nicht zufällig da. Ferner sind die Daseynsweisen der göttlichen Natur auch nothwendig, nicht aber zufällig aus ihr erfolgt (nach S. 16), und das, entweder insofern die göttliche Natur absolut (nach S. 21), oder wiefern sie als auf gewisse Art zur Thätigkeit bestimmt, betrachtet wird (nach S. 27). Ferner ist Gott die Ursache dieser Daseynsweisen nicht nur, insofern sie einfach da sind (nach Folgesatz zu S. 24), sondern auch (nach S. 26) insofern sie als zu einem Wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie von Gott (nach demselben S.) nicht bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst bestimmen, und umgekehrt (nach S. 27), wenn sie von Gott bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst unbestimmt machen. Sonach ist Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur da zu seyn, sondern auch auf eine gewisse Weise da zu seyn und zu wirken, und es gibt nichts Zufälliges. W. z. b. w.

Anmerkung. Bevor ich weiter gehe, will ich hier erklären oder vielmehr erinnern, was bei uns unter wirkender Natur (natura naturans), und was unter gewordener Natur (natura naturata) zu verstehen ist. Denn ich glaube, aus dem Vorigen ergibt sich schon, daß wir unter

wirkender Natur das verstehen, was in sich ist und aus sich begriffen wird, oder die Attribute der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken (nach Folgesatz 1 zu S. 14, und Folgesatz 2 zu S. 17), Gott, insofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter gewordener Natur aber verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder jedes göttlichen Attributs erfolgt; d. h. alle Daseynsweisen der Attribute Gottes, insofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können.

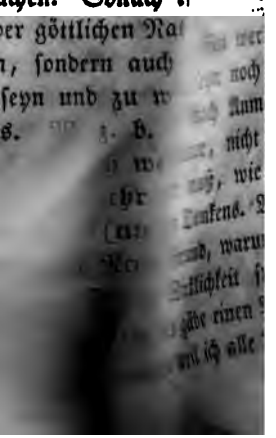
Dreißigster Satz. Der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand muß die Attribute und die Erregungen Gottes fassen und nichts Anderes.

Beweis. Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen (nach Ax. 6), d. h. (wie an sich klar) das, was im Verstande objectiv enthalten ist, muß nothwendig in der Natur gegeben seyn. Nun gibt es in der Natur (nach Folgesatz 1 zu S. 14) nur eine Substanz, nämlich Gott, und keine anderen Erregungen (nach S. 15) als die, welche in Gott sind und welche (nach demselben S.) ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können. Also muß

nothwendig und nicht zufällig da. Ferner die Daſeynsweiſen der göttlichen Natur nothwendig, nicht aber zufällig aus ihr e (nach S. 16), und das, entweder inſofer göttliche Natur abſolut (nach S. 21), oder fern ſie als auf gewiſſe Art zur Thätigkei ſtimmt, betrachtet wird (nach S. 27). Fern Gott die Urſache dieſer Daſeynsweiſen nicht inſofern ſie einfach da ſind (nach Folge S. 24), ſondern auch (nach S. 26) inſof als zu einem Wirken beſtimmt betrachtet Wenn ſie von Gott (nach demſelben C beſtimmt ſind, iſt es unmöglich, nicht a lig, daß ſie ſich ſelbſt beſtimmen, und (nach S. 27), wenn ſie von Gott beſ iſt es unmöglich, nicht aber zufällig, ſelbſt unbeſtimmt machen. Sonach iſ der Nothwendigkeit der göttlichen Na nicht nur da zu ſeyn, ſondern auch wiſſe Weiſe da zu ſeyn und zu w gibt nichts Zufälliges.

Anmerkung.

ich hier erklären
bei uns unter
und
t



x einem
n, näm-
licher als
n wir kön-
vollkomme-
hrte.

Der Wille kann
thwendige ge-

nur eine gewiſſe
wie der Verſtand,
des Wollen nur da
immt werden, wenn
e beſtimmt wird, und
dern und ſo fort ins
Wille als unendlich an-
e er auch zum Daſeyn
erden, von Gott, nicht
unendliche Subſtanz iſt,
n Attribut hat, welche das
Weſen des Denkens aus-
. In jeder Weiſe alſo, er
r unendlich begriffen werden,
ſache, durch welche er zum
n beſtimmt wird, und folglich
n er nicht freie Urſache, ſondern

der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verſtand die Attribute Gottes und die Erregungen Gottes faſſen und nichts Anderes. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Der Verſtand in der Wirklichkeit, ſey er endlich oder unendlich, ſo wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. ſ. w., müſſen zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden.

Beweis. Denn unter Verſtand (wie an ſich klar) verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine gewiſſe Daſeynsweiſe des Denkens, welche Daſeynsweiſe ſich von anderen, nämlich der Begierde, der Liebe u. ſ. w., unterſcheidet, und deßhalb (nach Def. 5) aus dem abſoluten Denken begriffen werden muß, nämlich (nach S. 15 und Def. 6) aus einem Attribute Gottes, welches das ewige und unendliche Weſen des Denkens ausdrückt, ſo begriffen werden muß, daß es ohne daſſelbe weder ſeyn noch begriffen werden kann, und folglich (nach Anmerkung zu S. 29) zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden muß, wie auch die übrigen Daſeynsweiſen des Denkens. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Grund, warum ich hier vom Verſtande in der Wirklichkeit ſpreche, iſt nicht, weil ich zugebe, es gäbe einen Verſtand in der Möglichkeit, ſondern weil ich alle Verwirrung

zu vermeiden trachte, wollte ich nur von einem ganz deutlich aufgefaßten Dinge ſprechen, nämlich vom Verſtehen ſelbſt; denn deutlicher als dieß können wir nichts auffaſſen; denn wir können nichts verſtehen, was nicht zur vollkommeneren Erkenntniß des Verſtehens führte.

Zweinunddreißigſter Satz. Der Wille kann nicht freie Urſache, ſondern nur nothwendige genannt werden.

Beweis. Der Wille iſt nur eine gewiſſe Daſeynsweiſe des Denkens, wie der Verſtand, folglich kann (nach S. 28) jedes Wollen nur da ſeyn und zum Wirken beſtimmt werden, wenn es von einer andern Urſache beſtimmt wird, und dieſe wieder von einer andern und ſo fort ins Unendliche. Wenn der Wille als unendlich angenommen würde, müßte er auch zum Daſeyn und Wirken beſtimmt werden, von Gott, nicht inſofern dieſer abſolut unendliche Subſtanz iſt, ſondern inſofern er ein Attribut hat, welche das unendliche und ewige Weſen des Denkens ausdrückt (nach S. 23). In jeder Weiſe alſo, er mag als endlich oder unendlich begriffen werden, erheiſcht er eine Urſache, durch welche er zum Daſeyn und Wirken beſtimmt wird, und folglich (nach Def. 7) kann er nicht freie Urſache, ſondern

was unter nothwendig und unmöglich. Ein Ding heißt nothwendig entweder in Beziehung auf sein Wesen, oder in Beziehung auf die Ursache. Denn das Daseyn eines Dinges erfolgt nothwendig entweder aus seinem Wesen und seiner Definition, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Sodann wird auch aus diesen Gründen ein Ding unmöglich genannt, nämlich weil entweder sein Wesen oder seine Definition einen Widerspruch enthält, oder weil es keine äußere Ursache gibt, welche ein solches Ding hervorzubringen bestimmt wäre. Zufällig aber wird ein Ding nur in Rücksicht eines Mangels unserer Erkenntniß genannt. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch enthält, oder von dem wir sehr gut wissen, daß es keinen Widerspruch enthält, aber dennoch von seinem Daseyn nichts mit Bestimmtheit behaupten können, weil uns nämlich die Ordnung der Ursachen unbekannt ist, dieß kann uns nie weder nothwendig noch unmöglich scheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

2. Anmerkung. Aus dem Vorhergehenden folgt deutlich, daß die Dinge in der höchsten Vollkommenheit von Gott hervorgebracht wurden, da sie ja aus der vorhandenen vollkommensten

Natur nothwendig erfolgt ſind. Und dieß zeiht Gott keiner Unvollkommenheit, denn ſeine Vollkommenheit zwingt uns zu dieſer Behauptung. Ja, aus dem Gegentheile würde klar folgen (wie wir ſo eben gezeigt), daß Gott nicht höchſt vollkommen ſei, weil man nämlich, wenn die Dinge auf eine andere Weiſe hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur zuſchreiben müßte, verſchieden von der, welche wir aus der Betrachtung des vollkommenſten Seyenden ihm zuzuſchreiben gezwungen ſind. Ich zweifle aber nicht, daß Viele dieſe Meinung als widerſinnig verſpotten und ſich nicht bemühen werden, ſie zu überlegen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil ſie gewohnt ſind, Gott eine andere Freiheit zuzuſchreiben, welche von der, welche wir (Def. 6) angenommen haben, nämlich einem abſoluten Willen, weit entfernt iſt. Ich zweifle aber auch nicht, daß, wenn ſie die Sache überlegen und die Reihenfolge unſerer Beweiſe gehörig bei ſich überdenken wollen, ſie endlich eine ſolche Freiheit, wie ſie jetzt Gott zuſchreiben, nicht blos als thöricht, ſondern auch als ein großes Hinderniß des Wiſſens gänzlich verwerfen werden. Es iſt nicht nöthig, hier das zu wiederholen, was in der Anmerkung zu Satz 17 geſagt wurde; um ihrentwillen will ich aber

noch zeigen, daß, wenn man auch einräumt, daß der Wille zum Wesen Gottes gehört, aus seiner Vollkommenheit dennoch folge, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott erschaffen werden konnten. Dieß wird leicht zu zeigen seyn, wenn wir zuvörderst das betrachten, was sie selbst zugeben, daß es nämlich von dem Beschlusse und dem Willen Gottes allein abhänge, daß jedes Ding das werde, was es ist. Denn sonst wäre Gott nicht Ursache aller Dinge. Ferner, daß alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst gefaßt waren, denn sonst würde er der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen. Da es aber im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher gibt, so folgt deßhalb aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas Anderes beschließen könne, noch je gekonnt habe; oder daß Gott vor seinen Beschlüssen weder gewesen sey, noch ohne sie seyn könne. Aber, sagen sie, nimmt man auch an, daß Gott eine andere Natur gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit etwas Anderes über die Natur und ihre Ordnung beschlossen hätte, so würde hieraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Wenn sie dieß aber sagen, räumen sie zugleich ein, Gott könne seine Beschlüsse ändern. Denn hätte

Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas Anderes beſchloſſen, als er beſchloſſen hat, d. h. hätte er etwas Anderes über die Natur gewollt und ſich vorgenommen, ſo hätte er nothwendig einen andern Verſtand gehabt, als er jetzt hat, und einen andern Willen, als er jetzt hat. Und wenn man Gott einen andern Verſtand und einen andern Willen, ohne eine Veränderung ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, zuſchreiben darf, wo iſt ein Grund, warum er nicht jetzt ſeine Beſchlüſſe über die geſchaffenen Dinge ändern, und dennoch gleich vollkommen bleiben könnte? Denn es iſt ja einerlei in Rückſicht ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, wie man ſeinen Verſtand und Willen, in Bezug auf die geſchaffenen Dinge und ihre Ordnung, begreift. Ferner geſtehen alle Philoſophen, die ich kenne, es gebe in Gott keinen Verſtand der Möglichkeit nach, ſondern nur der Wirklichkeit nach. Da aber ſein Verſtand und Wille ſich nicht von ſeinem Weſen unterſcheiden, wie auch Alle zugeben, ſo folgt hieraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Verſtand und anderen Willen der Wirklichkeit nach gehabt hätte, auch ſein Weſen nothwendig ein anderes wäre, und ferner (wie ich Anfangs geſchloſſen habe), wenn die Dinge anders, als ſie jetzt ſind, von Gott hervorgebracht

wären, ſo müßte Gottes Verſtand und ſein Wille, d. h., wie eingeſtanden wird, ſein Weſen, ein anderes ſeyn, was widerſinnig iſt. Da alſo die Dinge auf keine andere Weiſe und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten und die Wahrheit dieſes aus der höchſten Vollkommenheit Gottes erfolgt, ſo kann uns gewiß keine geſunde Vernunft glauben machen, daß Gott nicht Alles, was in ſeinem Verſtande iſt, mit derſelben Vollkommenheit habe ſchaffen wollen, mit welcher er Alles erkennt. Aber, ſagen ſie, in den Dingen iſt weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, ſondern das, was in ihnen iſt, weßhalb ſie vollkommen oder unvollkommen ſind, gut oder ſchlecht genannt werden, hängt nur vom Willen Gottes ab, und folglich, wenn Gott gewollt hätte, hätte er bewirken können, daß das, was jetzt Vollkommenheit iſt, die höchſte Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. Aber, was wäre dieß anders, als offenbar behaupten, daß Gott, welcher das, was er will, nothwendig erkennt, durch ſeinen Willen bewirken könne, daß er die Dinge auf andere Art erkenne, als er ſie erkennt? Dieß, wie eben gezeigt, iſt höchſt widerſinnig. Darum kann ich den Beweis gegen ſie ſelbſt folgendermaßen zurückwenden. Alles hängt von der Macht Gottes ab. Damit

ſich die Dinge alſo anders verhalten könnten, müßte nothwendig der Wille Gottes ſich auch anders verhalten. Nun kann ſich der Wille Gottes nicht anders verhalten (wie wir oben aus Gottes Vollkommenheit aufs Deutlichſte gezeigt haben), alſo können ſich auch die Dinge nicht anders verhalten. Ich geſtehe, daß dieſe Meinung, welche Alles einem gewiſſen indifferenten Willen Gottes unterwirft und Alles von ſeinem Gutdünken abhängen läßt, weniger vom Wahren entfernt iſt, als die Meinung derjenigen, welche annehmen, daß Gott Alles unter der Rückſicht des Guten thue. Denn dieſe ſcheinen etwas außer Gott zu ſetzen, was nicht von Gott abhängt, worauf Gott, wie auf ein Vorbild, im Wirken Acht gibt, oder worauf er, wie auf ein beſtimmtes Ziel, losſteuert. Dieß iſt wahrlich nichts anders, als Gott dem Schickſal unterwerfen; Widerſinnigeres kann nicht von Gott behauptet werden, von ihm, den wir als erſte und einzige freie Urſache des Weſens und Daſeyns aller Dinge dargeſtellt haben. Deßhalb iſt es nicht nöthig, bei der Widerlegung dieſes Unſinns die Zeit zu verlieren.

Vierunddreißigſter Satz. Die Macht Gottes iſt ſein Weſen ſelbſt.

Beweis. Denn aus der bloßen Nothwendigkeit des göttlichen Weſens folgt, daß Gott

die Urſache ſeiner ſelbſt (nach S. 11) und (nach S. 16 und deſſen Folgeſatz) aller Dinge iſt. Demnach iſt die Macht Gottes, wodurch er ſelbſt und Alles iſt und handelt, ſein Weſen ſelbſt. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Alles, was wir, als in Gottes Macht ſtehend, begreifen, das iſt nothwendig.

Beweis. Denn Alles, was in Gottes Macht iſt, dieß muß (nach vor, S.) ſo in ſeinem Weſen begriffen ſeyn, daß es nothwendig daraus folgt, und alſo iſt es nothwendig. W. z. b. w.

Sechsunddreißigſter Satz. Nichts iſt da, aus deſſen Natur nicht eine Wirkung erfolgte.

Beweis. Alles, was da iſt, drückt Gottes Natur oder Weſen auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe aus (nach S. 25), d. h. (nach S. 34) Alles, was da iſt, drückt Gottes Macht, welche die Urſache aller Dinge iſt, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe aus, und folglich (nach S. 16) muß aus Allem eine Wirkung erfolgen.

Anhang.

Hiermit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften erläutert, nämlich daß er nothwendig da ist; daß er aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß und wie er die freie Ursache aller Dinge ist; daß Alles in Gott ist und so von ihm abhängt, daß es ohne ihn weder seyn noch begriffen werden kann, und endlich, daß Alles von Gott vorher bestimmt war, nicht zwar aus Freiheit des Willens oder absolutem Gutdünken, sondern aus der absoluten Natur oder unendlichen Macht Gottes. Ferner habe ich überall, wo sich Gelegenheit dazu gab, die Vorurtheile wegzuräumen gesucht, die der Auffassung meiner Beweise hinderlich seyn konnten. Weil aber noch gar viele Vorurtheile übrig sind, welche auch, ja am meisten verhindern könnten und können, daß man den Zusammenhang der Dinge, in der Weise, wie ich ihn entwickelt habe, auffassen könne, hielt ich es der Mühe werth, sie hier der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen. Da aber alle Vorurtheile, welche ich hier zu bezeichnen unternehme, von dem einen abhängen, daß nämlich die Menschen gemeiniglich voraussetzen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selbst, wegen eines Zweckes, ja, daß sie als gewiß

aufstellen, daß Gott selbst Alles zu einem gewissen bestimmten Zwecke lenke (denn sie sagen, Gott habe Alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehre), so will ich dieß Eine zuerst betrachten, indem ich nämlich zuerst die Ursache aufsuche, weßhalb die Meisten in diesem Vorurtheile stecken, und alle von Natur so geneigt sind, es zu hegen. Sodann will ich die Unrichtigkeit desselben nachweisen und endlich zeigen, wie hieraus die Vorurtheile von gut und böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und dgl. entstanden sind. Dieses jedoch aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten, dazu ist hier nicht der Ort. Es wird hier genügen, wenn ich als Grundsatz das annehme, was Alle zugeben müssen, nämlich dieß, daß alle Menschen der Ursachen der Dinge unkundig geboren werden und daß alle das Bestreben haben, das ihnen Nützliche zu suchen, dessen sie sich bewußt sind. Hieraus folgt erstens, daß die Menschen sich für frei halten, weil sie sich ihres Wollens und ihres Bestrebens bewußt sind und an die Ursachen, von welchen sie disponirt werden, etwas zu begehren und zu wollen, da sie ihrer unkundig sind, nicht im Traume denken. Es folgt zweitens, daß die

Menschen Alles wegen eines Zweckes thun, nämlich wegen des Nützlichen, das sie begehren. Daher kömmt es, daß sie immer nur die Entzwecke der vollbrachten Dinge zu wissen begehren, und wenn sie sie gehört, zufrieden sind, weil sie nämlich keine Ursache haben, weiter in Ungewißheit zu seyn. Können sie diese aber von keinem andern erfahren, so bleibt ihnen nichts übrig, als sich an sich selbst zu wenden und über die Zwecke, von welchen sie selbst zu dergleichen bestimmt zu werden pflegen, nachzusinnen, und so beurtheilen sie nothwendig nach ihrer Sinnesweise die Sinnesweise eines Andern. Ferner, da sie in sich und außer sich allerlei Mittel finden, die sehr viel zur Erreichung ihres Nutzens beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fische zu ernähren u. s. w., so kömmt es daher, daß sie Alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten; und weil sie wissen, daß jene Mittel von ihnen aufgefunden, nicht aber hervorgebracht sind, so war dieß die Ursache zu dem Glauben, irgend ein Anderer sey es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen zubereitet habe. Denn nachdem sie die Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst gemacht hätten,

ſondern ſie mußten aus den Mitteln, welche ſie ſich zu bereiten pflegen, ſchließen, es gäbe einen oder einige mit menſchlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, die Alles für ſie beſorgt, und Alles zu ihrem Nutzen gemacht hätten. Auch die Sinnesweiſe dieſer mußten ſie, da ſie nie etwas darüber gehört hatten, nach der ihrigen beurtheilen, und deßhalb nahmen ſie an, die Götter lenkten Alles zum Nutzen der Menſchen, um die Menſchen ſich zu verbinden und auf das Höchſte von ihnen geehrt zu werden. Daher kam es, daß jeder nach ſeiner Sinnesweiſe verſchiedene Arten, Gott zu verehren, ausdachte, damit Gott ihn mehr als die Uebrigen liebe, und die ganze Natur zur Befriedigung ſeiner blinden Begierde und unerſättlichen Habſucht lenke. Und ſo verwandelte ſich dieſes Vorurtheil in Aberglauben und trieb tiefe Wurzeln in den Gemüthern; und dieß war der Grund, weßhalb Jeder mit größter Anſtrengung die Endzwecke aller Dinge zu erkennen und zu erklären ſuchte. Aber während ſie zu zeigen ſuchten, daß die Natur nichts vergebens (d. h. nichts, was nicht zum Nutzen der Menſchen diene) thue, ſcheinen ſie nichts Anderes gezeigt zu haben, als daß die Natur und die Götter eben ſo thöricht ſeyen, wie die Menſchen. Man ſehe nur, wohin das endlich hinauslief.

Unter ſo vielem Nützlichen in der Natur mußten ſie nicht wenig Schädliches finden, nämlich Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. ſ. w.; dieſe, meinten ſie, kämen daher, weil die Götter über die von den Menſchen ihnen zugefügten Beleidigungen oder über Vergehen bei ihrer Verehrung erzürnt wären; obgleich die Erfahrung ſich täglich dagegen auflehnte und durch unzählige Beiſpiele zeigte, daß Nützliches und Schädliches den Frommen wie den Gottloſen auf gleiche Weiſe begegne, ließen ſie doch nicht von dem eingeroſteten Vorurtheile ab. Denn es war ihnen leichter, dieß unter anderes Unbekannte, deſſen Nutzen ſie nicht kannten, zu rechnen, und ſo ihren gegenwärtigen und angebornen Zuſtand der Unwiſſenheit zu behaupten, als jenes ganze Gebäude umzuſtoßen und ein neues auszuſinnen; deßhalb nahmen ſie als gewiß an, daß die Urtheile der Götter die menſchliche Faſſungskraft weit überſtiegen, was allein ſchon hätte verurſachen können, daß die Wahrheit dem Menſchengeſchlechte in Ewigkeit verborgen bliebe, wenn nicht die Mathematik, die ſich nicht mit Zwecken, ſondern nur mit den Weſen und Eigenſchaften der Geſtalten beſchäftigt, den Menſchen eine andere Richtſchnur der Wahrheit gezeigt hätte. Außer der Mathematik können noch andere Urſachen bezeichnet werden

(deren Aufzählung hier überflüssig ist), welche die Menschen auf die gemeinen Vorurtheile aufmerksam machen, und zur richtigen Erkenntniß der Dinge führen konnten.

Hiermit habe ich den ersten Punkt meines Versprechens hinlänglich erläutert. Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt habe, und daß alle Endzwecke nur menschliche Erdichtungen sind, bedarf es nicht viel; denn ich glaube, dieses ergibt sich schon hinlänglich aus den Gründen und Ursachen, aus welchen ich den Ursprung dieses Vorurtheils aufgezeigt habe, so wie auch aus Satz 16 und Folges. zu Satz 32 und außerdem aus allen denen, wodurch ich gezeigt habe, daß Alles in der Natur nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vor sich gehe. Nur dieß will ich noch hinzusetzen, daß nämlich diese Lehre vom Endzwecke die Natur gänzlich um und umkehre. Denn das, was eigentlich Ursache ist, betrachtet sie als Wirkung und umgekehrt; ferner macht sie das, was von Natur früher ist, zum späteren; und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, macht sie zum Unvollkommensten. Denn (mit Uebergehung der beiden ersten, weil sie an sich klar sind,) aus den Sätzen 21, 22 und 23 erhellt, daß diejenige Wirkung die

vollkommenſte iſt, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und daß etwas um ſo unvollkommener iſt, je mehr vermittelnder Urſachen es bedarf, um hervorgebracht zu werden. Wenn aber die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht ſind, deßhalb gemacht wären, damit Gott ſeinen Zweck erreichte, dann wären nothwendig die letzten, um deren willen die erſten gemacht ſind, die vortrefflichſten von allen. Ferner hebt dieſe Lehre die Vollkommenheit Gottes auf; denn, wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, deſſen er entbehrt. Obgleich nun die Theologen und Metaphyſiker zwiſchen Zweck des Bedürfniſſes und Zweck der Aſſimilation unterſcheiden, ſo räumen ſie doch ein, daß Gott Alles ſeinethalb, nicht aber wegen der zu ſchaffenden Dinge gethan habe, weil ſie vor der Schöpfung außer Gott nichts angeben können, wegen deſſen Gott handeln ſollte; alſo müſſen ſie nothwendig zugeben, Gott habe das, um deſſen willen er die Mittel bereiten wollte, entbehrt, und es begehrt, wie an ſich klar. Hierbei iſt nicht zu vergeſſen, daß die Anhänger dieſer Lehre, welche in der Zweckbeſtimmung der Dinge ihren Scharfſinn zur Schau tragen wollten, eine neue Art der Beweisführung aufbrachten, um dieſe ihre Lehre zu ſtützen, indem

ſie ſich nämlich nicht auf die Unmöglichkeit, ſondern auf die Unwiſſenheit berufen; dieß zeigt, daß es kein anderes Mittel gegeben, dieſe Lehre zu beweiſen. Denn, wenn z. B. ein Ziegel von einem Dache Jemanden auf den Kopf fällt und ihn tödtet, ſo werden ſie auf dieſe Art beweiſen, daß der Ziegel, um den Menſchen zu tödten, gefallen ſey. Denn, wenn er nicht nach dem Willen Gottes zu dieſem Zwecke gefallen wäre, wie konnten ſo viele Umſtände (denn oft treffen viele zuſammen) durch Zufall zuſammen kommen? Antwortet man vielleicht, es kam daher, weil der Wind wehte und weil der Menſch eben dort vorbeiging, ſo fragen ſie dann wieder, warum wehte der Wind damals? Warum ging der Menſch gerade damals dort? Wenn man hierauf wieder antwortet, der Wind entſtand damals, weil das Meer am vorigen Tage bei noch ruhigem Wetter ſtürmiſch zu werden anfing und weil der Menſch von einem Freunde eingeladen war, ſo werden ſie dann wieder, weil das Fragen keine Grenzen hat, entgegnen, warum war aber das Meer ſtürmiſch? warum wurde der Menſch zu jener Zeit eingeladen? und ſofort werden ſie nach den Urſachen der Urſachen zu fragen nicht ablaſſen, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. zum Aſyl der Unwiſſenheit, entflieht. So

auch, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers betrachten, staunen sie und schließen, weil sie die Ursachen eines so hohen Kunstwerkes nicht kennen, daß er nicht durch mechanische, sondern durch göttliche oder unnatürliche Kunstarbeit und auf solche Weise zusammengesetzt sey, daß kein Theil den andern verletze. Daher kömmt es, daß, wer die wahren Ursachen der Natur aufsucht, und wer die natürlichen Dinge als Unterrichteter zu verstehen, nicht aber als Thor anzustaunen strebt, oft für einen Ketzer und Gottlosen gehalten, und von denen verschrieen wird, die das Volk gleichsam als die Dollmetscher der Natur und der Götter anbetet; denn sie wissen, daß, wenn man die Unwissenheit wegräumt, auch das blöde Staunen, als das einzige Mittel, welches sie haben, um zu erweisen und ihr Ansehen zu behaupten, wegfällt. Doch ich lasse dieß und gehe zu dem über, was ich drittens hier zeigen wollte.

Nachdem die Menschen sich einmal eingebildet hatten, daß Alles, was geschieht, ihrethalben geschehe, mußten sie das bei jedem Ding für die Hauptsache halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das als das Höchste schätzen, wovon sie am angenehmsten berührt wurden. Daher mußten sie folgende Begriffe bilden,

womit sie die Beschaffenheiten der Dinge erklärten, nämlich: gut, böse, Ordnung, Verwirrung, warm, kalt, Schönheit und Häßlichkeit, und weil sie sich für frei halten, sind folgende Begriffe entstanden, nämlich: Lob und Tadel, Sünde und Verdienst; diese letzten will ich aber unten, wenn ich von der menschlichen Natur gehandelt habe, die ersten aber will ich hier kurz erläutern. Alles das, nämlich was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung führt, haben sie gut, was aber diesem entgegen ist, böse genannt. Und weil die, welche die Natur nicht verstehen, nichts von den Dingen behaupten, sondern sich die Dinge nur vorstellen, und Vorstellung für Verstand nehmen, so glauben sie in ihrer Unkenntniß der Dinge und ihrer Natur fest, es sey eine Ordnung in den Dingen. Denn wenn sie so gestellt sind, daß wir sie, wenn sie uns durch die Sinne dargestellt werden, leicht vorstellen können, und folglich uns ihrer leicht erinnern, nennen wir sie wohlgeordnet; wenn aber im Gegentheil, sagen wir, sie seyen schlecht geordnet oder verworren. Und weil uns das besonders angenehm ist, was wir leicht vorstellen können, ziehen deßhalb die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als *ob, abgesehen* von unserer Vorstellung, die Ordnung

etwas in der Natur wäre. Sie ſagen, Gott habe Alles in Ordnung geſchaffen, und legen ſo, ohne ihr Wiſſen, Gott Vorſtellung bei, wenn ſie nicht vielleicht meinen, daß Gott, für die menſchliche Vorſtellung ſorgend, alle Dinge in ſolcher Weiſe geſtellt habe, wie ſie ſich dieſelben am leichteſten vorſtellen könnten. Und das wird ihnen vielleicht gar kein Bedenken machen, daß man Unzähliges findet, was unſere Vorſtellung weit überſteigt, und ſehr Vieles, was ſie wegen ihrer Schwäche verwirrt. Doch genug hiervon. Auch die übrigen Begriffe ſind weiter nichts, als Vorſtellungsarten, wodurch die Vorſtellung auf verſchiedene Weiſe afficirt wird, und werden doch von Unkundigen als Hauptattribute der Dinge betrachtet, weil ſie, wie wir bereits geſagt haben, glauben, alle Dinge wären ihrethalben gemacht, und ſie nennen die Natur eines Dinges gut oder böſe, geſund oder faul und verdorben, je nachdem ſie von ihm afficirt werden. Wenn z. B. die Bewegung, welche die Nerven von den durch die Augen vorgeſtellten Gegenſtänden empfangen, dem Wohlbefinden zuſagt, werden die Gegenſtände, welche die Urſache ſind, ſchön genannt; die aber, welche die entgegengeſetzte Bewegung erregen, häßlich. Das, was durch die Naſe den Sinn erregt, nennen ſie wohlriechend oder ſtinkend,

was durch die Zunge, süß oder bitter, wohlschmeckend oder übelschmeckend u. s. w. Was aber durch das Tasten, hart oder weich, rauh oder glatt u. s. w. Was endlich das Gehör erregt, von dem heißt es, es mache Geräusch, Schall, Harmonie; dieses letztere hat die Menschen so bethört, daß sie glaubten, auch Gott ergötze sich an der Harmonie. Es gibt auch Philosophen, welche sich einbildeten, daß die himmlischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Alles dieß zeigt deutlich, daß jeder nach Beschaffenheit seines Gehörs über die Dinge geurtheilt, oder vielmehr die Regungen seiner Einbildungskraft für die Dinge genommen hat. Deßhalb ist es kein Wunder (um auch dieß nebenbei zu bemerken), daß, wie wir erfahren, unter den Menschen so viel Streitigkeiten entstanden sind, und endlich daraus der Skepticismus. Denn obgleich die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, weichen sie doch in dem Meisten von einander ab, und deßhalb erscheint dem Einen gut, was dem Andern böse, dem Einen geordnet, was dem Andern verworren, Einem angenehm, was dem Andern unangenehm ist, und so im Uebrigen, worauf ich mich hier nicht einlasse, theils weil hier nicht der Ort ist, eigentlich davon zu sprechen, theils weil Jeder dieß genugsam erfahren

hat. Denn jeder kennt ja die Redensart: so viel Köpfe, so viel Sinnesarten; jeder hat genug an seinem Sinn, es gibt so viel Verschiedenheiten der Köpfe als der Geschmäcke. Diese Sätze zeigen hinlänglich, daß die Menschen je nach der Beschaffenheit ihres Kopfes über die Dinge urtheilen und sich die Dinge lieber einbilden, als sie erkennen. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, würden diese alle sie, wie die Mathematik bezeugt, wenn nicht für sich gewinnen, doch wenigstens widerlegen.

Wir sehen also, daß alle Gründe, durch welche man gewöhnlich die Natur zu erklären pflegt, nur Vorstellungsarten sind, und nicht die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Verfassung der Vorstellungsweise anzeigen; und weil sie Namen haben, als ob sie außerhalb der Vorstellung daseyenden Dingen angehörten, so nenne ich sie nicht Vernunftdinge, sondern Dinge der Einbildungskraft; sonach können alle Gründe, welche gegen uns aus solchen Begriffen hergenommen werden, leicht zurückgeschlagen werden. Denn Viele pflegen so zu schließen: Wenn Alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher sind denn so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie die Verderbung der Dinge bis zum Gestank, die

ekelerweckende Mißgestalt der Dinge, die Verwirrung, das Uebel, die Sünde u. a. m.? Aber, wie ich eben sagte, sie werden leicht widerlegt. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß nach ihrer Natur und ihrem Vermögen allein geschätzt werden, und die Dinge sind deßhalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen, weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr entgegen sind. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen, daß sie blos durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur: weil er Stoff hatte, Alles zu schaffen von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so weit umfassend sind, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, ausreichten, wie ich Satz 16 gezeigt habe. Dieß sind die Vorurtheile, welche ich hier anführen wollte; wenn noch einige dieses Schlages übrig sind, werden sie leicht von Jedem mit einigem Nachdenken gehoben werden können.

Ethik.

Zweiter Theil.

Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.

Ich gehe nunmehr zur Auseinandersetzung dessen über, was aus dem Wesen Gottes, oder des ewigen und unendlichen Seyenden, nothwendig erfolgen mußte; zwar nicht Alles, denn S. 16, Theil 1 haben wir gezeigt, daß Unendliches auf unendliche Arten aus ihm erfolgen müsse; sondern nur das, was uns zur Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit, gleichsam an der Hand hinführen kann.

Definitionen.

1. Unter Körper verstehe ich eine Daseynsweise, die das Wesen Gottes, insofern er als

ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Siehe Folgesatz zu S. 25, Th. 1.

2. Zum Wesen eines Dinges, sage ich, gehört das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt, und wodurch, wenn man es aufhebt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verstehe ich den Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.

Erläuterung: Ich sage lieber Begriff, als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzuzeigen scheint, daß der Geist von dem Objekt leide. Aber Begriff scheint eine Handlung des Geistes auszudrücken.

4. Unter adäquater Idee verstehe ich die Idee, welche, insofern sie an sich, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innere Merkmale einer wahren Idee hat.

Erläuterung. Ich sage innere, um das auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich das Uebereinstimmen der Idee mit ihrem Gegenstande.

5. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseyns.

Erläuterung. Ich ſage unbeſtimmt, weil ſie durch die eigene Natur des daſeyenden Dinges nicht beſtimmt werden kann, noch auch von der wirkenden Urſache, welche nämlich das Daſeyn eines Dinges nothwendig ſetzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter Realität und Vollkommenheit verſtehe ich daſſelbe.

7. Unter einzelne Dinge verſtehe ich die Dinge, welche endlich ſind und ein beſtimmtes Daſeyn haben. Wenn mehre Individuen ſo in einer Handlung zuſammentreffen, daß ſie alle zugleich die Urſache einer Wirkung ſind, dieſe alle betrachte ich in ſo fern als ein einzelnes Ding.

Axiome.

1. Das Weſen des Menſchen ſchließt nicht ein nothwendiges Daſeyn in ſich, d. h., nach der Ordnung der Natur kann es eben ſo wohl ſeyn, daß dieſer und jener Menſch da iſt, als daß er nicht da iſt.

2. Der Menſch denkt.

3. Die Weiſen des Denkens, wie Liebe, Neigung, oder welche ſonſt noch mit dem Ausdrucke Seelenbewegung bezeichnet werden, gibt es nur, wenn es in demſelben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten u. ſ. w. Gegenſtandes

gibt. Es kann aber eine Idee geben, wenn es auch keine andere Weiſe des Denkens gäbe.

4. Wir empfinden, daß ein Körper auf manchfache Weiſe afficirt wird.

5. Wir empfinden und nehmen keine anderen einzelnen Dinge wahr, als nur Körper und Weiſen des Denkens.

Die Poſtulate ſiehe nach S. 13.

Erſter Satz. Das Denken iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein denkendes Ding.

Beweis. Die einzelnen Gedanken, oder dieß und jenes Denken, ſind Daſeynsweiſen, welche Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1). Es kömmt alſo Gott ein Attribut zu (nach Def. 5, Th. 1), deſſen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten iſt, und durch welches Attribut auch dieſe begriffen werden. Das Denken iſt alſo eines von den unendlichen Attributen Gottes, das Gottes ewiges und unendliches Weſen ausdrückt (S. Def. 6, Th. 1), oder Gott iſt ein denkendes Ding. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch daraus, daß wir ein unendliches denkendes Weſen begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Weſen denken kann, deſto mehr Realität oder

Vollkommenheit müssen wir ihm auch in unserm Begriffe beilegen. Ein Wesen also, das Unendliches auf unendliche Weisen denken kann, ist nothwendig unendlich an Kraft des Denkens. Da wir also auf das bloße Denken achtend, ein unendliches Wesen begreifen, so ist (nach Def. 4 und 6, Th. 1) das Denken nothwendig eines von den unendlichen Attributen Gottes, wie wir behaupten.

Zweiter Satz. Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.

Beweis. Dieser wird auf dieselbe Art, wie bei dem vorhergehenden Satze geführt.

Dritter Satz. Es gibt in Gott nothwendig eine Idee, sowohl seines Wesens, als Alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt.

Beweis. Denn Gott kann (nach S. 1 d. Th.) Unendliches auf unendliche Weisen denken, oder (was dasselbe ist, nach S. 16, Th. 1) die Idee seines Wesens und Alles dessen, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun ist Alles, was in Gottes Macht ist, nothwendig (nach S. 35, Th. 1); also gibt es nothwendig eine solche Idee, und (nach S. 15, Th. 1) nur in Gott. W. z. b. w.

Anmerkung. Der große Hause versteht unter Gottes Macht seinen freien Willen und

ſein Recht auf Alles, was iſt, und was deßhalb gewöhnlich als zufällig betrachtet wird. Denn, ſagt man, Gott hat die Macht, Alles zu zerſtören und in Nichts zu verwandeln. Ferner vergleicht man Gottes Macht häufig mit der Macht der Könige; allein dieſes haben wir Folgeſ. 1 u. 2 zu S. 32, Th. 1 widerlegt, und Satz 16, Th. 1 gezeigt, daß Gott nach derſelben Nothwendigkeit handelt, mit der er ſich ſelbſt erkennt, d. h. ſowie es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (wie Alle einſtimmig annehmen) folge, daß Gott ſich ſelbſt erkennt, mit derſelben Nothwendigkeit folgt auch, daß Gott Unendliches auf unendliche Weiſen thue. Ferner haben wir S. 34, Th. 1 gezeigt, daß die Macht Gottes nichts als Gottes thätiges Weſen iſt, und daher iſt es uns ebenſo unmöglich zu begreifen, daß Gott nicht handle, als daß Gott nicht ſey. Wenn ich dieß hier weiter verfolgen dürfte, könnte ich ferner zeigen, daß jene Macht, welche der große Haufe Gott andichtet, nicht blos eine menſchliche iſt (welches zeigt, daß Gott als Menſch, oder einem Menſchen ähnlich, vom großen Haufen begriffen wird), ſondern daß ſie ſogar ein Unvermögen in ſich ſchließt. Doch ich will über eine und dieſelbe Sache nicht ſo oft reden, ich will nur den Leſer dringend erſuchen, daß er Alles, was im erſten

Theile von Satz 16, bis zu Ende, über diese Sache gesagt ist, mehrmal durchdenke. Denn Niemand wird das, was ich meine, recht fassen können, wenn er sich nicht sehr hütet, die Macht Gottes mit der menschlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu vermengen.

Vierter Satz. Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen erfolgt, kann nur eine einzige seyn.

Beweis. Der unendliche Verstand faßt nichts als Gottes Attribute und seine Erregungen (nach S. 30, Th. 1). Nun ist Gott einzig (nach Folges. 1 zu S. 14, Th. 1). Also kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise erfolgt, nur eine einzige seyn. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Das formale Seyn der Ideen erkennt Gott nur als seine Ursache an, insofern er als denkendes Ding betrachtet wird, und nicht insofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird; d. h. die Ideen sowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge, erkennen nicht die Gegenstände selbst, oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst insofern er ein denkendes Ding ist.

Beweis. Dieser erhellt zwar auch aus Satz 3,

Th. 2; denn dort ſchloſſen wir, daß Gott die Idee ſeines Weſens und Alles deſſen, was nothwendig daraus erfolgt, allein dadurch bilden könne, daß Gott ein denkendes Ding iſt, und nicht dadurch, daß er das Objekt ſeiner Idee iſt. Deßhalb erkennt das formale Seyn der Ideen Gott als Urſache an, inſofern er ein denkendes Ding iſt. Dieſer Satz kann jedoch anders auf folgende Weiſe bewieſen werden: Das formale Seyn der Ideen iſt eine Denkweiſe (wie an ſich klar), d. h. (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1) eine Daſeynsweiſe, welche Gottes Natur, inſofern er denkendes Ding iſt, auf gewiſſe Weiſe ausdrückt, es ſchließt alſo (nach S. 10, Th. 1) den Begriff keines andern göttlichen Attributes in ſich, und daher (nach Ax. 4, Th. 1) iſt es die Wirkung keines andern göttlichen Attributs als des Denkens, und alſo erkennt das formale Seyn der Ideen Gott nur, inſofern er als denkendes Ding betrachtet wird ꝛc. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Daſeynsweiſen jedes Attributs haben Gott nur inſofern zur Urſache, wiefern er unter jenem Attribute, deſſen Daſeynsweiſen ſie ſind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird.

Beweis. Denn jedes Attribut wird aus ſich, ohne ein anderes begriffen (nach S. 10, Th. 1).

Deßhalb ſchließen die Daſeynsweiſen jedes Attributs den Begriff ihres Attributs, nicht aber den eines andern, in ſich. Folglich (nach Ax. 4, Th. 1) haben ſie Gott nur inſofern zur Urſache, wiefern er unter jenem Attribute, deſſen Daſeynsweiſen ſie ſind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, welche keine Daſeynsweiſen des Denkens ſind, nicht deßhalb aus der göttlichen Natur erfolgt, weil ſie die Dinge früher erkannt hat, ſondern auf dieſelbe Weiſe und mit derſelben Nothwendigkeit erfolgen die vorgeſtellten Dinge aus ihren Attributen und werden daraus geſchloſſen, wie wir gezeigt haben, daß die Ideen aus dem Attribute des Denkens erfolgen.

Siebenter Satz. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis. Dieſer erfolgt aus Axiom 4, Th. 1. Denn die Idee eines jeden Verurſachten hängt von der Erkenntniß der Urſache ab, deren Wirkung ſie iſt.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes ſeinem wirklichen Handlungsvermögen gleich iſt, d. h. Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal erfolgt, das

erfolgt aus der Idee Gottes in derſelben Ordnung und in derſelben Verknüpfung in Gott objektiv.

Anmerkung. Ehe wir weiter gehen, müſſen wir uns hier das ins Gedächtniß zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich: Alles, was von dem unendlichen Verſtande, als das Weſen der Subſtanz ausmachend, wahrgenommen werden kann, Alles dieß gehört nur zu einer Subſtanz, und folglich iſt die denkende Subſtanz und die ausgedehnte Subſtanz, eine und dieſelbe Subſtanz, welche bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute gefaßt wird. So iſt auch die Daſeynsweiſe der Ausdehnung und die Idee dieſer Daſeynsweiſe ein und daſſelbe Ding, aber auf zwei Weiſen ausgedrückt. Dieß ſcheinen einige Hebräer dunkel erkannt zu haben, da ſie nämlich annehmen, Gott, Gottes Verſtand und die von ihm verſtandenen Dinge ſeyen eins und daſſelbe. Z. B. ein in der Natur vorhandener Kreis und die Idee des vorhandenen Kreiſes, welche auch in Gott iſt, iſt ein und daſſelbe Ding, welches durch verſchiedene Attribute ausgedrückt wird. Wir mögen demnach die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung, oder unter dem Attribute des Denkens, oder unter einem andern begreifen, wir werden ein und dieſelbe Ordnung, oder ein und dieſelbe Verknüpfung von Urſachen, d. h.

dieſelben Dinge aufeinanderfolgend finden. Aus keinem andern Grunde habe ich geſagt, daß Gott die Urſache der Idee, z. B. des Kreiſes iſt, inſofern er nur denkendes Ding, und des Kreiſes, inſofern er nur ausgedehntes Ding iſt, als weil das formale Seyn der Idee des Kreiſes nur durch eine andere Weiſe des Denkens als die nächſte Urſache, und dieſe wieder durch eine andere Weiſe und ſo ins Unendliche fort aufgefaßt werden kann, ſo daß, ſolange die Dinge als Daſeynsweiſen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Urſachen, blos durch das Attribut der Ausdehnung erklären müſſen, und inſofern ſie als Daſeynsweiſen der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß, und ſo verſtehe ich es auch bei den andern Attributen. Darum iſt Gott, inſofern er aus unendlichen Attributen beſteht, wahrhaft die Urſache der Dinge, wie ſie an ſich ſind; deutlicher kann ich dieß für jetzt nicht erläutern.

Achter Satz. Die Ideen der nicht daſeyenden einzelnen Dinge oder Daſeynsweiſen müſſen ſo in der unendlichen Idee Gottes enthalten ſeyn, wie die formalen Weſen der einzelnen Dinge

oder der Daſeynsweiſen in Gottes Attributen enthalten ſind.

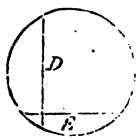
Beweis. Dieſer Satz erhellt aus dem Vorigen, läßt ſich aber aus der vorigen Anmerkung klarer erſehen.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß, ſolange die einzelnen Dinge nicht anders da ſind, als inſofern ſie in Gottes Attributen enthalten ſind, auch ihr objektives Seyn oder ihre Ideen nicht anders da ſind, als inſofern Gottes unendliche Idee da iſt, und wenn man den einzelnen Dingen ein, nicht nur in den Attributen Gottes enthaltenes, ſondern ein wirklich dauerndes Daſeyn zuſchreibt, ſo ſchließen ihre Ideen auch das Daſeyn in ſich, durch welches ſie in der Zeit dauernd genannt werden.

Anmerkung. Wenn Jemand zur triftigeren Erläuterung dieſer Sache ein Beiſpiel wünſcht, ſo werde ich freilich keines geben können, welches die Sache, wovon ich hier ſpreche, da ſie einzig iſt, adäquat erläuterte. Dennoch will ich verſuchen, die Sache ſo viel als möglich deutlich zu machen. Der Kreis iſt von ſolcher Natur, daß die Rechtecke aus allen geraden, in ihm ſich durchſchneidenden Linien einander gleich ſind,* deßhalb ſind in dem Kreiſe unendliche, einander

* Siehe Euclid's Elemente, Buch 3, §. 35.

gleiche Rechtecke enthalten; gleichwohl kann keines von ihnen daseyend genannt werden, als insofern der Kreis da ist, auch die Idee keines dieser Rechtecke kann daseyend genannt werden, als insofern sie in der Idee des Kreises enthalten ist. Nun nehme man an, daß von jenen unendlichen nur zwei da sind, nämlich **E** und **D**.



Jetzt sind auch nicht blos ihre Ideen da, insofern sie nur in der Idee des Kreises begriffen sind, sondern auch insofern sie das Daseyn jener Rechtecke in sich schließen, wodurch dann geschieht, daß sie von den übrigen Ideen der übrigen Rechtecke unterschieden werden.

Neunter Satz. Die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges betrachtet wird, dessen Ursache Gott auch ist, insofern er von einer dritten Idee afficirt ist, und so ins Unendliche fort.

Beweis. Die Idee des in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges ist eine von den übrigen verschiedene und einzelne Daseynsweise des Denkens (nach Folgesatz und Anmerkung zu

S. 8 d. Th.), und also (nach S. 6 d. Th.) hat sie Gott zur Ursache, insofern er nur ein denkendes Ding ist. Aber nicht (nach S. 28, Th. 1) insofern er ein absolut denkendes Ding ist, sondern insofern er als von einer andern Weise des Denkens afficirt angesehen wird; und auch diese, insofern er von einer andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Nun ist die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen. Folglich ist die Ursache der Idee eines einzelnen Dinges eine andere Idee, oder Gott, insofern er als von einer andern Idee afficirt angesehen wird, und auch die Ursache dieser ist er, inwiefern er von einer andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. W. z. b. w.

Folgesatz. Von Allem, was in dem einzelnen Objekte jeder Idee geschieht, davon gibt es in Gott eine Erkenntniß, insofern er blos die Idee dieses Objekts hat.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekte jeder Idee geschieht, davon gibt es in Gott eine Idee (nach S. 3 d. Th.) nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Idee eines einzelnen Dinges afficirt angesehen wird (nach obigem Satze). Aber (nach S. 7 d. Th.) ist die Ordnung und Verknüpfung

der Ideen dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Es wird also eine Erkenntniß dessen, was in irgend einem andern Objekte geschieht, in Gott seyn, insofern er blos eine Idee dieses Objektes hat. W. z. b. w.

Zehnter Satz. Das Seyn der Substanz gehört nicht zum Wesen des Menschen, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus.

Beweis. Denn das Seyn der Substanz schließt nothwendiges Daseyn in sich (nach S. 7, Th. 1). Wenn also das Seyn der Substanz zum Wesen des Menschen gehört, so würde, wenn die Substanz vorhanden wäre, nothwendig auch der Mensch vorhanden seyn (nach Def. 2 d. Th.). Folglich würde der Mensch nothwendig da seyn, was (nach Axiom 1 d. Th.) widersinnig ist. Also ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erweist sich auch aus Satz 5, Theil 1, daß es nämlich nicht zwei Substanzen von derselben Natur gibt. Da aber mehre Menschen da seyn können, ist demnach das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Seyn der Substanz. Dieser Satz erhellt ferner aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, weil nämlich die Substanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist, wie Jeder leicht einsehen kann.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modificationen der Eigenschaften Gottes besteht. Denn das Seyn der Substanz gehört (nach obigem Satze) nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also (nach S. 15, Th. 1) etwas, was in Gott ist, und was ohne Gott weder seyn, noch begriffen werden kann, oder (nach Folges. zu S. 25, Th. 1) eine Erregung oder Daseynsweise, welche Gottes Natur auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.

Anmerkung. Allgemein muß zugestanden werden, daß ohne Gott nichts seyn, noch begriffen werden kann. Denn Alle gestehen, daß Gott die einzige Ursache aller Dinge, sowohl ihres Wesens, als ihres Daseyns ist, d. h. Gott ist nicht nur die Ursache der Dinge, rücksichtlich des Werdens, wie man zu sagen pflegt, sondern auch rücksichtlich des Seyns. Indessen sagen doch die Meisten, das gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann; demnach meinen sie gehört die Natur Gottes entweder zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge könnten ohne Gott entweder seyn, oder begriffen werden, oder, was das Entschiedenere ist, sie sind sich selbst nicht recht klar. Der Grund hievon liegt, glaube ich, darin, weil sie sich nicht

an die Ordnung im Philoſophiren gehalten. Denn die göttliche Natur, welche ſie vor Allem in Betracht ziehen mußten, weil ſie ſowohl der Erkenntniß als der Natur nach die erſte in der Reihe der Erkenntniß iſt, haben ſie für die letzte, und die Dinge, welche Objekte der Wahrnehmungen genannt werden, für die erſten von Allen gehalten. Daher kam es, daß, während ſie die natürlichen Dinge betrachteten, ſie an nichts weniger, als an die göttliche Natur dachten, und daß ſie nachher, als ſie ſich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre erſten Phantaſiegebilde, worauf ſie die Erkenntniß der natürlichen Dinge gebaut hatten, die ihnen alſo zur Erkenntniß der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Es iſt demnach kein Wunder, wenn ſie ſich mitunter widerſprechen. Doch, laſſen wir das. Es war hier blos meine Abſicht, einen Grund anzugeben, warum ich nicht geſagt habe, das gehöre zu dem Weſen eines Dinges, ohne welches das Ding weder ſeyn noch begriffen werden kann, weil nämlich die einzelnen Dinge ohne Gott weder ſeyn, noch begriffen werden können, und dennoch Gott nicht zu ihrem Weſen gehört, ſondern dasjenige, ſagte ich, macht nothwendig das Weſen eines Dinges aus, wodurch, wenn es gegeben

iſt, das Ding geſetzt, und wodurch, wenn es aufgehoben, das Ding aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder ſeyn noch begriffen werden kann.

Elfter Satz. Das erſte, was das wirkliche Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nichts Anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden Dinges.

Beweis. Das Weſen des Menſchen beſteht (nach Folgeſ. des vor. S.) aus gewiſſen Daſeynsweiſen der göttlichen Attribute, nämlich (nach Ax. 2 d. Th.) aus Denkweiſen, deren Idee (nach Ax. 3 d. Th.) von Natur früher iſt, und gibt es dieſe, ſo müſſen die übrigen Arten (als welche nämlich die Idee von Natur früher iſt) in demſelben Individuum ſeyn (nach Ax. 4 d. Th.). Folglich iſt die Idee das erſte, was das Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Aber nicht die Idee eines nicht daſeyenden Dinges. Denn dann könnte (nach Folgeſ. zu S. 8 d. Th.) nicht die Idee ſelbſt daſeyend genannt werden. Es wird alſo die Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden Dinges ſeyn. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn das unendliche Ding muß (nach S. 21 und 23, Th. 1) immer nothwendig da ſeyn. Nun iſt dieß nach Ax. 1 d. Th. widerſinnig. Alſo iſt das erſte, was das wirkliche

Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht, die Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden einzelnen Dinges. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes iſt; wenn wir demnach ſagen: der menſchliche Geiſt faßt dieß oder jenes auf, ſagen wir nichts Anderes, als daß Gott, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt iſt, oder inſofern er das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, dieſe oder jene Idee hat. Und wenn wir ſagen, Gott hat dieſe oder jene Idee, nicht nur, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht, ſondern inſofern er zugleich mit dem menſchlichen Geiſte auch die Idee eines andern Dinges hat, dann ſagen wir, daß der menſchliche Geiſt ein Ding theilweiſe oder unadäquat auffaſſe.

Anmerkung. Hier werden ohne Zweifel die Leſer Anſtoß finden, und es wird ihnen vieles einfallen, was ihnen Bedenken erregt, deßfalls bitte ich ſie, langſamen Schrittes mit mir weiter zu gehen, und nicht eher hierüber ein Urtheil zu fällen, als bis ſie Alles durchgeleſen haben.

Zwölfter Satz. Alles, was in dem Objekte der Idee geſchieht, welche den menſchlichen Geiſt

ausmacht, muß von dem menschlichen Geiste aufgefaßt werden, oder, es gibt im Geiste nothwendig eine Idee dieses Dinges. Das heißt, wenn das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, kann in diesem Körper nichts geschehen, was von dem Geiste nicht aufgefaßt würde.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekte einer Idee geschieht, davon gibt es nothwendig eine Erkenntniß in Gott (nach Folges. zu S. 9 d. Th.), insofern er als von der Idee dieses Objekts afficirt betrachtet wird, das heißt (nach S. 11 d. Th.) insofern er den Theil eines Dinges ausmacht. Alles, was daher in dem Objekte der Idee geschieht, welche den menschlichen Geist ausmacht, davon gibt es nothwendig in Gott eine Erkenntniß, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) die Erkenntniß dieses Dinges wird nothwendig im Geiste seyn, oder der Geist faßt es auf. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch, und wird noch deutlicher erkannt aus Anmerk. zu S. 7 d. Th., welche man nachsehe.

Dreizehnter Satz. Das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder eine gewisse, in der Wirklichkeit

vorhandene Daseynsweise der Ausdehnung, und nichts Anderes.

Beweis. Denn wenn der Körper nicht das Objekt des menschlichen Geistes wäre, so würden die Ideen der Erregungen des Körpers nicht in Gott seyn (nach Folges. zu S. 9 d. Th.) insofern er unsern Geist, sondern insofern er den Geist eines andern Dinges ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) die Ideen der Erregungen des Körpers wären nicht in unserem Geiste, aber (nach Axiom 4 d. Th.) haben wir die Ideen der Erregungen des Körpers, sonach ist das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper, und zwar (nach S. 11 d. Th.) der in der Wirklichkeit daseyende. Ferner gäbe es außer dem Körper auch noch ein anderes Objekt des Geistes, so müßte, da (nach S. 36, Th. 1) nichts da ist, woraus nicht eine Wirkung erfolgte, es nothwendig (nach S. 11 d. Th.) die Idee einer Wirkung desselben in unserem Geiste geben; nun gibt es aber (nach Axiom 5 d. Th.) keine solche Idee, folglich ist das Objekt unseres Geistes der daseyende Körper und nichts Anderes. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, und daß der menschliche Körper, sowie wir ihn wahrnehmen, da ist.

Anmerkung. Wir ersehen hieraus nicht nur, daß der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt, sondern auch was unter Vereinigung des Körpers und Geistes zu verstehen sey. Aber adäquat oder genau wird dieses Niemand einsehen können, wenn er nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkennt. Denn das, was wir bis jetzt gezeigt haben, ist sehr allgemein, und paßt ebensowohl auf die Menschen, als auf die übrigen Individuen, welche Alle, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, doch beseelt sind. Denn von einem jeden Dinge, dessen Ursache er ist, ist nothwendig ebenso eine Idee in Gott, wie die Idee des menschlichen Körpers in ihm ist. Folglich muß Alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, nothwendig von der Idee eines jeden Dinges gelten. Doch können wir auch nicht leugnen, daß die Ideen unter einander, wie die Objekte selbst verschieden sind, und daß die eine vorzüglicher ist und mehr Realtät enthält als die andere, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als das der andern. Um daher zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheide, und wodurch er höher steht als die übrigen, müssen wir die Natur dieses Objekts, d. h. des menschlichen

Körpers erkennen. Dieſe kann ich aber hier nicht auseinanderſetzen, noch iſt dieß zu dem, was ich beweiſen will, nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen ſagen, je befähigter ein Körper vor den übrigen iſt, mehres zugleich zu thun oder zu leiden, deſto befähigter iſt der Geiſt deſſelben, mehres zugleich aufzufaſſen. Ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers allein von ihm ſelber abhängen, und je mehr andere Körper mit ihm im Handeln mitwirken, um ſo befähigter iſt auch ſein Geiſt zur beſtimmten Erkenntniß. Hieraus können wir den Vorzug des einen Geiſtes vor den übrigen erkennen, ſodann auch die Urſache ſehen, warum wir nur eine ſehr undeutliche Kenntniß unſers Körpers haben und manches Andere, was ich im Folgenden hieraus ableiten werde. Deßhalb ſcheint es der Mühe werth, eben dieß ausführlicher zu erörtern und zu beweiſen, und hierzu muß Einiges von der Natur der Körper vorangeſchickt werden.

1. Axiom. Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

2. Axiom. Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer bald ſchneller.

Erſter Lehnſatz. Die Körper ſind rückſichtlich der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit

und Langsamkeit, und nicht rücksichtlich der Substanz von einander unterschieden.

Beweis. Den ersten Theil dieses Satzes nehme ich als an sich bekannt an; daß sich aber die Körper rücksichtlich der Substanz nicht unterscheiden, erhellt sowohl aus Satz 5 als aus Satz 8, Th. 1. Aber deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu S. 15, Th. 1 gesagt ist.

Zweiter Lehnsatz. Alle Körper stimmen in Einigem mit einander überein.

Beweis. Denn darin stimmen alle Körper überein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributs enthalten (nach Def. 1 d. Th.) Ferner darin, daß sie bald langsamer, bald schneller, und überhaupt bald sich bewegen, bald ruhen können.

Dritter Lehnsatz. Der bewegte oder ruhende Körper müßte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der auch zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt war, und dieser wieder von einem niedern und so ins Unendliche.

Beweis. Die Körper sind (nach Def. 1 d. Th.) einzelne Dinge, welche (nach Lehnsatz 1) sich rücksichtlich der Bewegung und Ruhe von einander unterscheiden, folglich mußte jeder (nach S. 28, Th. 1) zur Bewegung oder Ruhe

nothwendig von einem andern einzelnen Dinge bestimmt werden, nämlich (nach S. 6 d. Th.) von einem andern Körper, (welcher nach Axiom. 1) ebenfalls in Bewegung oder Ruhe ist; aber eben dieser konnte (aus demselben Grunde), nur sich bewegen oder ruhen, wenn er von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt war, und dieser wieder (aus demselben Grunde) von einem andern und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper solange in Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zum Ruhen bestimmt wird, und daß ein ruhender Körper auch solange ruht, bis er von einem andern zur Bewegung bestimmt wird, was auch an sich klar ist. Denn gesetzt, ein Körper, z. B. A ruhe, und abgesehen von anderen bewegten Körpern, werde ich von dem Körper A nichts sagen können, als daß er ruhe. Wenn es nachher käme, daß der Körper A sich bewegt, so konnte dieß gewiß nicht daraus entspringen, daß er in Ruhe war; denn daraus konnte nichts Anderes erfolgen, als daß der Körper A ruhte. Gesetzt aber A bewegt sich, so werden wir, so oft wir nur auf A achten, von ihm nichts behaupten können, als daß er sich bewege. Wenn es nachher käme, daß A ruht, so konnte auch dieses gewiß nicht aus der

die, deren Theile ſich untereinander bewegen, flüſſig.

Vierter Lehnſatz. Wenn von einem Körper oder Individuum, welches aus mehren Körpern zuſammengeſetzt iſt, einige Körper getrennt werden und zugleich eben ſo viel andere von derſelben Natur an deren Stelle eintreten, ſo wird das Individuum ſeine Natur wie vorher behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis. Denn (nach Lehnſatz 1) unterſcheiden ſich die Körper nicht rückſichtlich der Subſtanz. Das aber, was die Form des Individuums ausmacht, beſteht (nach der vor. Def.) in der Verbindung der Körper. Dieſe wird aber (nach der Vorausſetzung) beibehalten, wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper geſchieht; alſo wird das Individuum ſowohl rückſichtlich der Subſtanz als der Daſeynsweiſe ſeine Natur wie zuvor behalten. W. z. b. w.

Fünfter Lehnſatz. Wenn die Theile, welche ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß ſie Alle dieſelbe Art der Bewegung und Ruhe wie zuvor behalten, ſo wird das Individuum gleichfalls ſeine Natur wie zuvor behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis. Dieser ist ebenso, wie der des vorigen Lehnsatzes.

Sechster Lehnsatz. Wenn gewisse Körper, welche ein Individuum ausmachen, die Bewegung, welche sie nach einer Seite hin haben, nach einer andern zu richten gezwungen werden, jedoch so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen, und auf dieselbe Weise, wie vorher, einander mittheilen können, so wird das Individuum gleichfalls, ohne irgend eine Veränderung der Form, seine Natur beibehalten.

Beweis. Dieser ist an sich klar; denn Alles wird als beibehalten vorausgesetzt, was wir bei der Definition des Individuums als seine Form bildend, genannt haben.

Siebenter Lehnsatz. Außerdem behält das zusammengesetzte Individuum seine Natur, mag es sich in Bezug auf das Ganze bewegen oder ruhen, mag es nach dieser oder jener Seite sich bewegen, wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält, und diese den übrigen, wie zuvor, mittheilt.

Beweis. Dieser erhellt aus der Definition des Individuums (siehe diese vor Lehns. 4).

Anmerkung. Hieraus sehen wir also, wie ein zusammengesetztes Individuum auf viele Weisen afficirt werden, und nichts desto minder seine Natur bewahren kann. Und bis jetzt haben wir

unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche ſich durch die bloße Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander unterſcheiden, d. h. das, was aus den einfachſten Körpern zuſammengeſetzt iſt. Wenn wir uns aber ein Anderes denken, das aus mehren Individuum von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt iſt, ſo werden wir finden, daß es auf mehre andere Weiſen afficirt werden, und dennoch ſeine Natur bewahren könne. Denn da ja jeder Theil derſelben aus mehren Körpern beſteht, ſo wird alſo (nach dem vorig. Lehnſ.) jeder Theil ohne irgend eine Veränderung ſeiner Natur ſich bald langſamer bald ſchneller bewegen, und folglich ſeine Bewegungen geſchwinder oder langſamer den übrigen mittheilen können. Wenn wir uns ferner eine dritte Gattung von Individuen denken, welche aus dieſen zweiten zuſammengeſetzt iſt, werden wir finden, daß ſie, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form auf viele andere Weiſen afficirt werden kann. Und wenn wir ſo bis ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht einſehen, daß die ganze Natur ein Individuum iſt, deſſen Theile, d. h. alle Körper ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums auf unendliche Weiſe verſchieden ſind. Dieß hätte ich, wenn es meine Abſicht wäre, eigentlich von

dem Körper zu ſprechen, weiter ausführen und beweiſen müſſen. Aber ich habe ſchon geſagt, daß ich etwas Anderes wolle, und dieß nur deßhalb anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweiſen mir vorgeſetzt, leicht ableiten kann.

Poſtulate.

1. Der menſchliche Körper beſteht aus vielen Individuen von verſchiedener Natur, von deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt.

2. Von den Individuen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt, ſind einige flüſſig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menſchlichen Körper ausmachen, und folglich der menſchliche Körper ſelbſt, wird von äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt.

4. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung vielfacher anderer Körper, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird.

5. Wenn ein flüſſiger Theil des menſchlichen Körpers von einem äußern Körper beſtimmt wird, auf einen weichen häufig zu ſtoßen, ſo verändert er deſſen Fläche und drückt ihm gleichfalls gewiſſe Spuren des äußern einwirkenden Körpers auf.

6. Der menſchliche Körper kann die äußeren Körper auf vielfache Weiſen bewegen, und auf vielfache Weiſen disponiren.

Vierzehnter Satz. Der menschliche Geist ist befähigt, Vielfaches aufzufassen, und desto befähigter, auf je mehre Weisen sein Körper disponirt werden kann.

Beweis. Denn der menschliche Körper wird (nach Post. 3 u. 6) auf vielfache Weisen von den äußeren Körpern afficirt und disponirt, die äußeren Körper auf vielfache Arten zu afficiren. Aber der menschliche Geist muß Alles, was in dem menschlichen Körper geschieht (nach S. 12 d. Th.) auffassen. Also ist der menschliche Geist befähigt, Vielfaches aufzufassen und je befähigter u. s. w. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Idee, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus vielfachen Ideen zusammengesetzt.

Beweis. Die Idee, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist die Idee des Körpers (nach S. 13 d. Th.), welcher (nach Post. 1) aus vielfachen sehr zusammengesetzten Individuen besteht. Nun gibt es aber (nach Folges. zu S. 8 d. Th.) von jeglichem Individuum, welches einen Körper ausmacht, in Gott nothwendig eine Idee. Also ist (nach S. 7 d. Th.) die Idee des menschlichen Körpers aus

vielfachen Ideen der zuſammenſetzenden Theile zuſammengeſetzt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Idee jeglicher Daſeynsweiſe wodurch der menſchliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, muß die Natur des menſchlichen Körpers und zugleich die Natur des äußern Körpers in ſich ſchließen.

Beweis. Denn alle Daſeynsweiſen, wodurch ein Körper afficirt wird, erfolgen ſogleich aus der Natur des afficirten und aus der Natur des afficirenden Körpers (nach Ax. 1, nach Folgeſ. zu Lehnſ. 3), darum wird ihre Idee (nach Ax. 4, Th. 1) die Natur beider Körper nothwendig in ſich ſchließen. Folglich wird die Idee jeglicher Daſeynsweiſe, wodurch der menſchliche Körper von einem äußern Körper afficirt wird, die Natur des menſchlichen Körpers und des äußern Körpers in ſich ſchließen. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt erſtens, daß der menſchliche Geiſt die Natur vielfacher Körper zugleich mit der Natur ſeines Körpers auffaßt.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens, daß die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, mehr den Zuſtand unſers Körpers, als die Natur äußerer Körper anzeigen, was ich im Anhange des erſten Theils an vielen Beiſpielen erklärt habe.

Siebenzehnter Satz. Wenn der menſchliche Körper durch eine Daſeynsweiſe afficirt iſt, welche die Natur eines äußern Körpers in ſich ſchließt, ſo wird der menſchliche Geiſt dieſen äußern Körper als wirklich daſeyend, oder als ihm gegenwärtig betrachten, bis der Körper von einer Beſtimmung afficirt wird, welche das Daſeyn oder die Gegenwart dieſes Körpers ausſchließt.

Beweis. Dieſer iſt offenbar, denn ſolange der menſchliche Körper ſo afficirt iſt, ſolange wird der menſchliche Geiſt (nach S. 12 d. Th.) dieſe Erregung des Körpers betrachten, d. h. (nach dem vorig. S.) er wird von der wirklich vorhandenen Daſeynsweiſe eine Idee haben, welche die Natur des äußern Körpers in ſich ſchließt, das heißt, eine Idee, welche das Daſeyn oder die Gegenwart der Natur des äußern Körpers nicht ausſchließt, ſondern ſetzt. Alſo wird der Geiſt (nach Folgeſ. 1 des vorig. S.) den äußern Körper als wirklich daſeyend oder als gegenwärtig betrachten, bis er von einer Beſtimmung afficirt wird ꝛc. W. z. b. w.

Folgeſatz. Der Geiſt kann die äußeren Körper, von welchen der menſchliche Körper einmal afficirt war, wenn ſie auch weder vorhanden noch gegenwärtig ſind, dennoch betrachten, als wären ſie gegenwärtig.

Beweis. Wenn äußere Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers bestimmen, häufig auf weichere zu stoßen, so verändern sie (nach Post. 5) ihre Flächen. Daher kommt es (siehe Axiom 2 und Folgesatz zu Lehns. 3) daß sie von dort auf eine andere Art zurückprallen, als es vorher geschah, und daß sie auch nachher, wenn sie auf dieselben neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung stoßen, auf dieselbe Weise zurückprallen, wie damals, als sie von den äußern Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden; und folglich, daß sie den menschlichen Körper, wenn sie so zurückprallend ihre Bewegung fortsetzen, auf dieselbe Weise afficiren. Hierüber wird der Geist (nach S. 12 d. Th.) wiederum denken, d. h. (nach S. 17 d. Th.) der Geist wird den äußern Körper wiederum als gegenwärtig betrachten, und dieses so oft, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf dieselben Flächen stoßen. Wenn deßhalb auch die äußeren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt war, nicht vorhanden sind, so wird der Geist sie dennoch so oft als gegenwärtige betrachten, so oft als diese Handlung des Körpers wiederholt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen daher, wie es

möglich ist, daß wir, wie oft geschieht, das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten. Es kann seyn, daß dieß aus andern Ursachen erfolgt, aber es genügt mir hier, eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich die Sache so erklären konnte, als hätte ich sie aus ihrer wahren Ursache aufgezeigt. Doch glaube ich nicht von der wahren weit entfernt zu seyn, da alle jene Postulate, welche ich angenommen habe, schwerlich etwas enthalten, was nicht durch die Erfahrung entschieden wäre, an der wir nicht zweifeln dürfen, nachdem wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper, wie wir ihn wahrnehmen, da sey (siehe Folges. nach S. 13 d. Th.) Außerdem sehen wir (nach vor. Folges. und Folges. 2 zu S. 16 d. Th.) deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Idee z. B. von dem Peter ist, welche das geistige Wesen des Peter selbst ausmacht, und zwischen der Idee des Peter selbst, welche in einem andern Menschen, etwa im Paul, ist. Denn jene drückt geradezu das Wesen des Körpers des Peter selbst aus, und schließt das Daseyn nur ein, solange der Peter da ist; diese aber zeigt mehr den Zustand des Körpers des Paul an, als die Natur des Peter, und folglich wird der Geist des Paul, solange jener Zustand des Körpers des Paul dauert, doch den Peter, wenn er

auch nicht da iſt, als gegenwärtig betrachten. Ferner, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, wollen wir die Erregungen des menſchlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper als gegenwärtige darſtellen, Bilder der Dinge nennen, obgleich ſie die Figuren der Dinge nicht wieder geben. Und wenn der Geiſt die Körper auf dieſe Weiſe betrachtet, ſagen wir, er habe eine Vorſtellung. Um alſo die Erklärung, was der Irrthum ſey, zu beginnen, wünſche ich, daß man hier bemerke, daß die Vorſtellungen des Geiſtes, an ſich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, oder daß der Geiſt darum, weil er vorſtellt, nicht irre, ſondern nur, inſofern man ihn als der Idee ermangelnd betrachtet, welche das Daſeyn jener Dinge, die er ſich als gegenwärtig vorſtellt, ausſchließt. Denn wenn der Geiſt, indem er nichtdaſeyende Dinge als ihm gegenwärtige vorſtellt, zugleich wüßte, daß dieſe Dinge wirklich nicht da wären, ſo würde er gewiß dieſes Vorſtellungsvermögen einer hohen Kraft, nicht aber einem Fehler ſeiner Natur zuſchreiben, zumal wenn dieſes Vorſtellungsvermögen von ſeiner Natur allein abhinge, d. h. (nach Def. 7, Th. 1) wenn dieſes Vorſtellungsvermögen des Geiſtes frei wäre.

● Achtzehnter Satz. Wenn der menſchliche

Körper einmal von zweien oder mehren Körpern zugleich afficirt gewesen ist, so wird der Geist, wenn er sich hernach den einen davon vorstellt, sich sogleich auch der andern erinnern.

Beweis. Der Geist stellt sich (nach dem vor. Folges.) einen Körper deßhalb vor, weil der menschliche Körper von den Eindrücken des äußern Körpers auf dieselbe Weise afficirt und disponirt wird, wie er afficirt ist, wenn einige Theile desselben von dem äußern Körper selbst berührt wurden. Aber (nach der Voraussetzung) war der Körper damals so disponirt, daß sich der Geist zwei Körper zugleich vorstellte; folglich wird er auch jetzt sich zwei zugleich vorstellen, und wenn der Geist sich den einen vorstellt, sich zugleich auch des andern erinnern. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir deutlich, was das Gedächtniß ist. Es ist nämlich nichts Anderes, als eine gewisse Verkettung von Ideen, welche die außerhalb des menschlichen Körpers befindliche Natur in sich schließen, die in dem Geiste nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers vorgeht. Ich sage erstens, es ist eine bloße Verkettung der Ideen, welche die außerhalb des menschlichen Körpers befindliche Natur in sich schließen, nicht aber der Ideen, welche die Natur dieser Dinge

erklären. Denn es sind wirklich (nach Satz 16 d. Th.) die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses menschlichen, als der äußern Körper in sich schließen. Ich sage zweitens, daß diese Verkettung nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers vorgehe, um diese von der Verkettung der Ideen zu unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes vorgeht, vermöge welcher der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen auffaßt, und welche bei allen Menschen dieselbe ist. Hieraus sehen wir ferner deutlich, warum der Geist aus dem Denken eines Dinges sogleich in das Denken eines andern Dinges verfällt, das keine Aehnlichkeit mit dem vorigen hat. Z. B. aus dem Denken des Wortes Apfel kömmt man sogleich auf den Gedanken der Frucht, welche doch keine Aehnlichkeit noch sonst etwas mit jenem artikulirten Ton gemein hat, außer daß der Körper dieses Menschen oft von diesen beiden afficirt ist, das heißt, daß der Mensch oft das Wort Apfel hörte, während er die Frucht selbst sah, und so wird Jedermann aus einem Denken in das andere übergehen, je nachdem die Gewohnheit eines Jeden die Vorstellungen der Dinge in seinem Körper geordnet hat. Ein Soldat z. B. wird bei dem Anblicke von Spuren

eines Pferdes im Sande ſchnell von den Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Reiters und von dieſem auf den Gedanken des Krieges u. ſ. w. kommen. Ein Bauer aber wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, Ackers u. ſ. w. kommen, und ſo wird Jeder, je nachdem er gewohnt iſt, die Vorſtellungen der Dinge auf dieſe oder andere Weiſe zu verbinden und zu verketten, von dem einen auf dieſen oder jenen Gedanken kommen.

Neunzehnter Satz. Der menſchliche Geiſt erkennt den menſchlichen Körper und weiß ſein Daſeyn nur durch die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird.

Beweis. Denn der menſchliche Geiſt iſt ſelbſt die Idee oder die Erkenntniß des menſchlichen Körpers (nach S. 13 d. Th.), welche (nach S. 9 d. Th.) zwar in Gott iſt, inſofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, oder weil (nach Poſt. 4) der menſchliche Körper vieler Körper bedarf, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieſelbe iſt, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen; ſo wird dieſe Idee in Gott ſeyn, inſofern er als von den Ideen vielfacher einzelner Dinge

afficirt betrachtet wird. Gott hat daher die Idee des menschlichen Körpers, oder erkennt den menschlichen Körper, insofern er von vielen anderen Ideen afficirt ist, und nicht, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers sind in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, oder der menschliche Geist faßt eben diese Bestimmungen auf (nach S. 12 d. Th.) und folglich (nach S. 16 d. Th.) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach S. 17 d. Th.) als wirklich daseyend; nur insofern also faßt der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst auf. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Es gibt in Gott auch eine Idee oder Erkenntniß des menschlichen Geistes, welche in Gott auf dieselbe Weise erfolgt, und sich auf dieselbe Weise auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers.

Beweis. Das Denken ist ein Attribut Gottes (nach S. 1 d. Th.), und folglich (nach S. 3 d. Th.) muß es ebensowohl von ihm selbst, als von allen Erregungen desselben und folglich (nach S. 11 d. Th.) auch von dem menschlichen Geiste,

nothwendig in Gott eine Idee geben. Ferner folgt nicht, daß es dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott gebe, inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt iſt (nach S. 9 d. Th.). Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt aber dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen (nach S. 7 d. Th.). Es erfolgt alſo dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott und bezieht ſich auf dieſelbe Weiſe auf Gott, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. W. z. b. w.

Einundzwanzigſter Satz. Dieſe Idee des Geiſtes iſt auf dieſelbe Weiſe mit dem Geiſte vereinigt, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper vereinigt iſt.

Beweis. Daß der Geiſt mit dem Körper vereinigt iſt, haben wir daraus erwieſen, weil der Körper das Objekt des Geiſtes iſt (ſiehe S. 12 u. 13 d. Th.) Folglich muß aus demſelben Grunde die Idee des Geiſtes mit ihrem Objekte, das heißt mit dem Geiſte ſelbſt auf dieſelbe Weiſe vereinigt ſeyn, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper vereinigt iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz wird aus dem, in der Anmerkung zu S. 7 d. Th. Geſagten, weit deutlicher begriffen. Denn dort haben wir

gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach S. 13 d. Th.) der Geiſt und der Körper ein und daſſelbe Individuum ſind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird, deßhalb iſt die Idee des Geiſtes und der Geiſt ſelbſt ein und daſſelbe Ding, welches durch ein und daſſelbe Attribut, nämlich das des Denkens, begriffen wird. Es folgt, ſage ich, daß die Idee des Geiſtes und der Geiſt ſelbſt in Gott nach derſelben Nothwendigkeit aus demſelben Vermögen des Denkens vorhanden iſt. Denn in der That iſt die Idee des Geiſtes, das heißt die Idee der Idee nichts Anderes, als die Form der Idee, inſofern dieſe als eine Daſeynsweiſe des Denkens, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird. Denn ſobald Jemand etwas weiß, weiß er eben dadurch, daß er dieſes wiſſe, und zugleich weiß er, daß er das wiſſe, was er weiß, und ſo ins Unendliche fort. Doch hievon nachher.

Zweiundzwanzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt faßt nicht nur die Erregungen des menſchlichen Körpers auf, ſondern auch die Ideen dieſer Erregungen.

Beweis. Die Ideen der Ideen von den Erregungen erfolgen auf dieſelbe Weiſe in Gott und beziehen ſich auf dieſelbe Weiſe auf Gott,

wie die Ideen der Erregungen selber. Dieß wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie S. 20 d. Th. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers sind in dem menschlichen Geiste (nach S. 12 d. T.) d. h. (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) in Gott, insofern er das Wesen des menschlichen Körpers ausmacht. Also sind die Ideen dieser Ideen in Gott, insofern er die Erkenntniß der Ideen des menschlichen Geistes hat, d. h. (nach S. 21 d. Th.) in dem menschlichen Geiste selbst, welcher deßhalb nicht nur die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen derselben auffaßt. W. z. b. w.

Dreiundzwanzigster Satz. Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers auffaßt.

Beweis. Die Idee oder Erkenntniß des Geistes erfolgt (nach S. 20 d. Th.) in Gott auf dieselbe Weise und ist auf Gott auf dieselbe Weise zu beziehen, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. Da aber (nach S. 19 d. Th.) der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst nicht erkennt, d. h. (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) da die Erkenntniß des menschlichen Körpers nicht auf Gott zu beziehen ist, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht; so ist also die Erkenntniß des Geistes auf Gott

nicht zu beziehen, insofern er das Wesen des menschlichen Körpers ausmacht. Folglich (nach demselben Folges. zu S. 11 d. Th.) erkennt in so fern der menschliche Geist sich nicht. Ferner schließen die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers selbst in sich (nach S. 10 d. Th.); das heißt (nach S. 13 d. Th.) sie stimmen mit der Natur des Geistes überein; sonach wird die Erkenntniß dieser Ideen die Erkenntniß des Geistes nothwendig in sich schließen. Aber (nach d. vor. S.) ist die Erkenntniß dieser Ideen in dem menschlichen Körper selbst; folglich erkennt sich der menschliche Geist nur in so fern. W z. b. w.

Vierundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist schließt keine adäquate Erkenntniß der Theile in sich, aus denen der menschliche Körper besteht.

Beweis. Die Theile, aus denen der menschliche Körper besteht, gehören zu dem Wesen des Körpers selbst nur insofern sie ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Weise einander mittheilen (siehe Def. nach Folges. zu Lehns. 3) und nicht insofern sie als Individuen ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des menschlichen Körpers sind (nach Post. 1) sehr

zusammengesetzte Individuen, deren Theile (nach Lehns. 4) durchaus mit Beibehaltung seiner Natur und Form vom menschlichen Körper getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (siehe Ax. 2 nach Lehns. 3) anderen Körpern auf andere Weise mittheilen können. Sonach wird (nach S. 3 d. Th.) die Idee oder Erkenntniß jeglichen Theiles in Gott seyn, und zwar (nach S. 9 d. Th.) insofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, welches einzelne Ding der Ordnung der Natur gemäß, früher ist, als der Theil selbst (nach S. 7 d. Th.). Dies gilt ebenso von jeglichem Theile des Individuums selbst, das den menschlichen Körper zusammensetzt; demnach ist die Erkenntniß eines jeglichen Theiles, aus welchem der Körper besteht, in Gott, insofern er von vielfachen Ideen der Dinge afficirt ist, und nicht, insofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat, das heißt (nach S. 13 d. Th.) diejenige Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht. Also (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) schließt der menschliche Geist keine adäquate Erkenntniß der Theile in sich, aus welchem der menschliche Körper besteht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigster Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt

nicht eine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in sich.

Beweis. Wir haben gezeigt, daß die Idee der Erregung des menschlichen Körpers insofern die Natur des äußern Körpers in sich schließe (siehe S. 16 d. Th.), insofern der äußere den menschlichen Körper selbst auf gewisse Weise bestimmt. Insofern aber der äußere Körper ein Individuum ist, das sich nicht auf den menschlichen Körper bezieht, so ist seine Idee oder Erkenntniß in Gott (nach S. 9 d. Th.), insofern Gott als afficirt betrachtet wird, von der Idee eines andern Dinges, welches (nach S. 7 d. Th.) von Natur früher ist, als der äußere Körper selbst. Deßhalb ist in Gott keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers, insofern er die Idee der Erregung des menschlichen Körpers hat, oder die Idee der Erregung des menschlichen Körpers schließt keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in sich. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist faßt einen äußern Körper nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers als wirklich daseyend auf.

Beweis. Wenn der menschliche Körper von einem äußern Körper auf keine Weise afficirt ist, so ist auch (nach S. 7 d. Th.) die Idee

des menſchlichen Körpers d. h. (nach S. 13 d. Th.) auch der menſchliche Geiſt nicht von der Idee des Daſeyns jenes Körpers auf irgend eine Weiſe afficirt, und faßt er auch das Daſeyn jenes äußern Körpers nicht auf irgend eine Weiſe auf. Inſofern aber der menſchliche Körper von einem äußern Körper auf irgend eine Weiſe afficirt iſt, inſofern faßt er (nach S. 16 d. Th. mit Zuſ. deſſelben) den äußern Körper auf. W. z. b. w.

Folgeſatz. Inſofern der menſchliche Geiſt ſich einen äußern Körper vorſtellt, inſofern hat er keine adäquate Erkenntniß deſſelben.

Beweis. Wenn der menſchliche Geiſt durch die Ideen der Erregungen ſeines Körpers die äußeren Körper betrachtet, ſagen wir, er hat eine Vorſtellung (ſiehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) und der Geiſt kann ſich auf keine andere Weiſe (nach dem vor. S.) die äußeren Körper als wirklich daſeyende vorſtellen. Alſo hat der Geiſt (nach S. 25 d. Th.) inſofern er ſich der äußeren Körper vorſtellt, keine adäquate Erkenntniß derſelben. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigſter Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt nicht eine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers ſelbſt in ſich.

Beweis. Jede Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt insofern die Natur des menschlichen Körpers in sich, als der menschliche Körper selbst als auf gewisse Weise afficirt betrachtet wird (siehe S. 16 dieses Th.). Insofern aber der menschliche Körper ein Individuum ist, welches auf viele andere Weise erregt werden kann, schließt die Idee ꝛc. Siehe den Beweis zu S. 25 d. Theils.

Achtundzwanzigster Satz. Die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, insofern sie sich blos auf den menschlichen Geist beziehen, sind nicht klar und bestimmt, sondern verworren.

Beweis. Denn die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers schließen sowohl die Natur der äußeren Körper, als die des menschlichen Körpers selbst in sich (nach S. 16 d. Th.), und müssen nicht blos die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch die seiner Theile in sich schließen. Denn die Erregungen sind Daseynsweisen (nach Post. 3), wodurch die Theile des menschlichen Körpers, und folglich der ganze Körper, afficirt wird. Aber (nach S. 24 und 25 d. Th.) ist eine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper, so wie auch der Theile, welche den menschlichen Körper ausmachen, nicht in Gott, insofern er als vom menschlichen Geiste, sondern

insofern er als von andern Ideen bestimmt betrachtet wird. Die Ideen dieser Erregungen sind also, insofern sie sich blos auf den menschlichen Geist beziehen, wie Folgerungen ohne Prämissen, d. h. (wie an sich klar) verworrene Ideen. W. z. b. w.

Anmerkung. Daß die Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, an sich betrachtet, nicht klar und bestimmt sey, wird auf dieselbe Weise bewiesen, so wie auch, daß dieß mit der Idee des menschlichen Geistes und mit den Ideen der Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers so sey, insofern sie sich nur auf den Geist beziehen, was jeder leicht einsehen kann.

Neunundzwanzigster Satz. Die Idee der Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt keine adäquate Erkenntniß des menschlichen Körpers in sich.

Beweis. Denn die Idee der Erregung des menschlichen Körpers schließt (nach S. 27 d. Th.) keine adäquate Erkenntniß des Körpers selbst in sich, oder drückt seine Natur nicht adäquat aus, d. h. (nach S. 13 d. Th.) stimmt nicht adäquat mit der Natur des Geistes überein. Also drückt (nach Ax. 6, Th. 1) die Idee dieser Idee die Natur des menschlichen Geistes nicht adäquat aus,

oder ſchließt keine adäquate Erkenntniß deſſelben in ſich. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, ſo oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffaßt, weder von ſich ſelbſt, noch von ſeinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, ſondern nur eine verworrene und verſtümmelte Erkenntniß hat. Denn der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Erregungen des Körpers auffaßt (nach S. 23 d. Th.). Aber ſeinen Körper faßt er (nach S. 19 d. Th.) nur durch eben die Ideen der Erregungen, durch welche er auch nur (nach S. 26 d. Th.) die äußeren Körper auffaßt. Alſo hat er, inſofern er dieſe hat, weder von ſich ſelbſt (nach S. 29 d. Th.), noch von ſeinem Körper (nach S. 27 d. Th.), noch von den äußeren Körpern (nach S. 25 d. Th.) eine adäquate Erkenntniß, ſondern nur (nach S. 28 d. Th. mit der Anmerk.) eine verſtümmelte und verworrene. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich ſage ausdrücklich, daß der Geiſt weder von ſich ſelbſt, noch von ſeinem Körper, noch von den anderen Körpern eine adäquate, ſondern nur eine verworrene Erkenntniß habe, ſo oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffaßt, d. h. ſo oft er von

außen, wie ihm die Dinge nämlich zufällig aufstoßen, bestimmt wird, dieß oder jenes zu betrachten, und nicht so oft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehre Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Aehnlichkeiten, Verschiedenheiten und Gegensätze zu erkennen, denn so oft er auf diese oder auf andere Weise von innen dazu disponirt wird, betrachtet er die Dinge klar und bestimmt, wie ich unten zeigen werde.

Dreißigster Satz. Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seinem Wesen ab (nach Ax. 1 d. Th.), noch auch von der absoluten Natur Gottes (nach S. 21, Th. 1), sondern (nach S. 28, Th. 1) er wird von solchen Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt, welche auch von anderen bestimmt sind, auf gewisse und bestimmte Weise da zu seyn und zu wirken, und diese wieder von äußeren, und so ins Unendliche fort. Die Dauer unseres Körpers hängt also von der allgemeinen Ordnung der Natur und dem Zustande der Dinge ab. Auf welche Weise aber die Dinge eingerichtet sind, davon gibt es eine adäquate Erkenntniß in Gott, insofern er die Ideen von ihnen allen, und nicht, insofern er nur die Idee des mensch-

lichen Körpers hat (nach Folgef. zu S. 9 d. Th.). Deßhalb iſt die Erkenntniß der Dauer unſeres Körpers in Gott höchſt unvollſtändig, inſofern er nur als die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmachend betrachtet wird. D. h. (nach Folgeſatz zu S. 11 d. Th.) dieſe Erkenntniß iſt in unſerem Geiſte höchſt unadäquat. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge, welche außer uns ſind, nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Denn jedes einzelne Ding, wie der menſchliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt ſeyn, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe da zu ſeyn und zu wirken, und dieſes wieder von einem andern, und ſo ins Unendliche fort (nach S. 28, Th. 1). Da wir aber aus dieſer gemeinſchaftlichen Eigenſchaft der einzelnen Dinge im vorigen Satze bewieſen haben, daß wir von der Dauer unſeres Körpers nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben, ſo muß eben daſſelbe von der Dauer der einzelnen Dinge geſchloſſen werden, daß wir nämlich von ihr nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben können. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß alle beſonderen Dinge zufällig und zerſtörbar ſind; denn wir

außen, wie ihm die Dinge nämlich zufällig aufstoßen, bestimmt wird, dieß oder jenes zu betrachten, und nicht so oft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehre Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Aehnlichkeiten, Verschiedenheiten und Gegensätze zu erkennen, denn so oft er auf diese oder auf andere Weise von innen dazu disponirt wird, betrachtet er die Dinge klar und bestimmt, wie ich unten zeigen werde.

Dreißigster Satz. Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seinem Wesen ab (nach Ax. 1 d. Th.), noch auch von der absoluten Natur Gottes (nach S. 21, Th. 1), sondern (nach S. 28, Th. 1) er wird von solchen Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt, welche auch von anderen bestimmt sind, auf gewisse und bestimmte Weise da zu seyn und zu wirken, und diese wieder von äußeren, und so ins Unendliche fort. Die Dauer unseres Körpers hängt also von der allgemeinen Ordnung der Natur und dem Zustande der Dinge ab. Auf welche Weise aber die Dinge eingerichtet sind, davon gibt es eine adäquate Erkenntniß in Gott, insofern er die Ideen von ihnen allen, und nicht, insofern er nur die Idee des mensch-

lichen Körpers hat (nach Folges. zu S. 9 d. Th.). Deßhalb ist die Erkenntniß der Dauer unseres Körpers in Gott höchst unvollständig, insofern er nur als die Natur des menschlichen Geistes ausmachend betrachtet wird. D. h. (nach Folgesatz zu S. 11 d. Th.) diese Erkenntniß ist in unserem Geiste höchst unadäquat. W. z. b. w.

Einunddreißigster Satz. Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge, welche außer uns sind, nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Denn jedes einzelne Ding, wie der menschliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge bestimmt seyn, auf gewisse und bestimmte Weise da zu seyn und zu wirken, und dieses wieder von einem andern, und so ins Unendliche fort (nach S. 28, Th. 1). Da wir aber aus dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft der einzelnen Dinge im vorigen Satze bewiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben, so muß eben dasselbe von der Dauer der einzelnen Dinge geschlossen werden, daß wir nämlich von ihr nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben können. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß alle besonderen Dinge zufällig und zerstörbar sind; denn wir

können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntniß haben (nach obigem Satz), und das ist es, was wir unter Zufälligkeit und Zerstörbarkeit der Dinge zu verstehen haben (siehe Anmerk. 1 zu S. 33, Th. 1). Denn (nach S. 29, Th. 1) gibt es kein anderes Zufälliges als dieses.

Zweiunddreißigster Satz. Alle Ideen, sofern sie sich auf Gott beziehen, sind wahr.

Beweis. Denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (nach Folges. zu S. 7 d. Th.), und also (nach Ax. 6, Th. 1) sind sie alle wahr. W. z. b. w.

Dreiunddreißigster Satz. Es ist nichts Positives in den Ideen, weßhalb sie falsch genannt werden könnten.

Beweis. Leugnet man dieses, so nehme man möglicherweise eine positive Denkweise an, welche die Form des Irrthums oder der Falschheit ausmacht. Diese Weise des Denkens kann nicht in Gott seyn (nach dem vorigen Satz), außerhalb Gott aber kann sie auch weder seyn, noch begriffen werden (nach S. 15, Th. 1), also kann es nichts Positives in den Ideen geben, weßhalb sie falsch genannt werden könnten. W. z. b. w.

Vierunddreißigster Satz. Jede Idee, welche in uns absolut oder adäquat und vollständig ist, ist wahr.

Beweis. Wenn wir sagen, es gäbe in uns eine adäquate und vollkommene Idee, sagen wir nichts Anderes (nach Folges. zu S. 11 d. Th.), als daß es in Gott, insofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee gebe, und folglich (nach S. 32 d. Th.) sagen wir nichts Anderes, als daß eine solche Idee wahr sey. W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Satz. Die Falschheit besteht in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen.

Beweis. Es gibt nichts Positives in den Ideen, welches die Form der Falschheit ausmacht (nach S. 33 d. Th.), aber die Falschheit kann nicht in dem absoluten Mangel bestehen (denn nur vom Geiste, und nicht vom Körper, sagt man, daß er sich irre und täusche), noch auch in der absoluten Unwissenheit, denn nicht wissen und irren ist verschieden, deßhalb besteht sie in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquate Erkenntniß der Dinge, oder die unadäquaten und verworrenen Ideen in sich schließen. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu S. 17 dieſes Theils habe ich erläutert, auf welche Weiſe der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniß beſteht; doch will ich zur triftigeren Erläuterung dieſer Sache ein Beiſpiel geben: Die Menſchen täuſchen ſich, indem ſie glauben, ſie ſeyen frei. Dieſe Meinung beſteht nicht blos darin, weil ſie ſich ihrer Handlungen bewußt ſind, ohne die Urſachen zu kennen, von welchen ſie beſtimmt werden; das iſt alſo die Idee ihrer Freiheit, daß ſie die Urſache ihrer Handlungen nicht erkennen, denn daß ſie ſagen, die menſchlichen Handlungen hängen vom Willen ab, das ſind Worte, von denen ſie keine Idee haben. Denn was der Wille iſt, und wie er den Körper bewegt, das wiſſen ſie alle nicht. Diejenigen, welche etwas Anderes ausheckten, einen Sitz und Aufenthalt der Seele fingiren, erwecken gewöhnlich Lachen oder Mißachtung. So ſtellen wir uns vor, wenn wir die Sonne anſehen, daß ſie etwa zweihundert Fuß von uns entfernt ſey, welcher Irrthum nicht blos in dieſer Vorſtellung beſteht, ſondern darin, daß wir, während wir ſie uns ſo vorſtellen, ihre wahre Entfernung und die Urſache dieſer Vorſtellung nicht kennen; denn wenn wir auch nachher erkennen, daß ſie über ſechshundert Erddurchmeſſer von uns entfernt ſey,

werden wir ſie uns dennoch nahe vorſtellen, denn wir ſtellen uns die Sonne nicht deßhalb nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, ſondern deßhalb, weil die Beſtimmung unſeres Körpers das Weſen der Sonne inſofern in ſich enthält, wiefern der Körper ſelbſt von ihr afficirt wird.

Sechsunddreißigſter Satz. Die unadäquaten und verworrenen Ideen erfolgen nach derſelben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und beſtimmten Ideen.

Beweis. Alle Ideen ſind in Gott (nach S. 15, Th. 1), und ſind, inſofern ſie ſich auf Gott beziehen, wahr (nach S. 32 d. Th.) und (nach Folgeſatz zu S. 7 d. Th.) adäquat. Alſo ſind keine von ihnen unadäquat und verworren, außer in Beziehung auf den einzelnen Geiſt irgend eines Menſchen (ſiehe hierüber S. 24 und 28 d. Th.). Folglich erfolgen alle (nach Folgeſatz zu S. 6 d. Th.), ſowohl die adäquaten, als die unadäquaten, nach derſelben Nothwendigkeit. W. z. b. w.

Siebenunddreißigſter Satz. Das, was Allen gemeinſam iſt (ſiehe hierüber oben, Lehnſatz 2) und was gleicher Weiſe im Theil wie im Ganzen iſt, macht nicht das Weſen eines einzelnen Dinges aus.

Beweis. Leugnet man dieß, so nehme man möglicherweise an, dieses mache das Wesen irgend eines einzelnen Dinges, nämlich das Wesen von B aus, also (nach Def. 2 d. Th.) wird dieses ohne B weder seyn noch begriffen werden; dieses ist aber gegen die Voraussetzung, also gehört dieß weder zum Wesen des B, noch macht es das Wesen irgend eines andern einzelnen Dinges aus. W. z. b. w.

Achtunddreißigster Satz. Das, was Allen gemeinsam, und was gleicherweise im Theil wie im Ganzen ist, kann nur adäquat begriffen werden.

Beweis. Angenommen, A sey Etwas, was allen Körpern gemeinsam, und was gleicherweise im Theil eines jeden Körpers wie im Ganzen ist, so sage ich, A kann nur adäquat begriffen werden, denn die Idee desselben wird (nach Folgesatz zu S. 7 d. Th.) nothwendig in Gott adäquat seyn, sowohl insofern er die Idee des menschlichen Körpers, als insofern er die Ideen der Erregungen desselben hat, welche (nach S. 16, 25 und 27 d. Th.) sowohl die Natur des menschlichen Körpers, als die der äußeren Körper theilweise in sich schließen. Das heißt (nach S. 12 und 13 d. Th.), diese Idee wird nothwendig in Gott adäquat seyn, insofern er den

menſchlichen Geiſt ausmacht, oder inſofern er die Ideen hat, welche im menſchlichen Geiſte ſind. Der Geiſt faßt daher (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) A nothwendig adäquat auf, und zwar, inſofern er ſowohl ſich, als inſofern er ſeinen oder jeden äußern Körper auffaßt, und A kann auf keine andere Weiſe begriffen werden. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß es gewiſſe, allen Menſchen gemeinſame Ideen oder Begriffe gibt. Denn (nach Lehnſ. 2) ſtimmen alle Körper in Einigem überein, welches (nach obig. S.) von allen adäquat oder klar und beſtimmt aufgefaßt werden muß.

Neunundreißigſter Satz. Das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von welchen der menſchliche Körper afficirt zu werden pflegt, und was dem Theile eines jeden von ihnen gleicher Weiſe wie im Ganzen gemeinſam und eigenthümlich iſt, davon wird auch im Geiſte eine adäquate ſeyn.

Beweis. Angenommen, A ſey das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinſam und eigenthümlich iſt, und was gleicher Weiſe in dem menſchlichen Körper, wie in eben den äußeren Körpern, und was endlich gleicher Weiſe in dem Theile eines jeden äußeren

Körpers wie im Ganzen iſt, ſo wird es von A ſelbſt in Gott eine adäquate Idee geben (nach Folgeſ. zu S. 7 d. Th.) ſowohl inſofern er die Idee des menſchlichen Körpers, als inſofern er die Ideen der angenommenen äußeren Körper hat. Man nehme nun an, daß der menſchliche Körper von einem äußeren Körper durch das afficirt werde, was er mit ihm gemein hat, d. h., durch A: denn wird die Idee dieſer Erregung die Eigenſchaft des A in ſich ſchließen (nach S. 16 d. Th.) und folglich (nach demſelben Folgeſ. zu S. 7 d. Th.) wird die Idee dieſer Erregung, inſofern ſie die Eigenſchaft von A in ſich ſchließt, in Gott adäquat ſeyn, inſofern er von der Idee des menſchlichen Körpers afficirt iſt, d. h. (nach S. 13 d. Th.) inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht und alſo (nach Folgeſ. z. S. 11 d. Th.) iſt dieſe Idee auch im menſchlichen Geiſte adäquat. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der Geiſt um ſo fähiger iſt, Mehres adäquat aufzufaſſen, je mehr Gemeinſames ſein Körper mit anderen Körpern ſey.

Vierzigſter Satz. Alle die Ideen, welche im Geiſte aus den in ihm adäquaten Ideen erfolgen, ſind auch adäquat.

Beweis. Dieſer iſt offenbar, denn wenn wir ſagen, daß in dem menſchlichen Geiſte eine Idee aus in ihm adäquaten Ideen erfolge, ſagen wir nichts Anderes (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th,) als daß es in dem göttlichen Verſtande ſelbſt eine Idee gebe, deren Urſache Gott iſt, nicht inſofern er unendlich iſt und auch nicht, inſofern er von den Ideen vielfacher einzelner Dinge afficirt iſt, ſondern inſofern er nur das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht.

1. Anmerkung. Hiemit habe ich den Grund der Begriffe auseinander geſetzt, welche Gemeinbegriffe genannt werden, und die die Grundlagen unſeres Schließens ſind. Es gibt aber noch andere Begriffe einiger Axiome, oder Begriffe, welche nach dieſer unſerer Methode auseinander geſetzt zu werden verdienten, da ſich aus ihnen ſelbſt ergeben würde, welche Begriffe nützlicher als die anderen, und welche dagegen faſt von gar keinem Nutzen ſind; ſodann, welche gemeinſam, und welche nur denen, die von Vorurtheilen frei ſind, klar und beſtimmt, und welche endlich ſchlecht begründet ſind. Außerdem würde ſich ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich die Axiome, die auf ihnen beruhen, ihren Urſprung genommen haben und noch Mehres der Art,

worüber ich nachgedacht habe. Doch, da ich dieß einer andern Abhandlung bestimmt habe und um auch bei der großen Weitläufigkeit des Gegenstandes nicht allzuviel zu geben, habe ich mir vorgenommen, hier darüber wegzugehen. Um dennoch nichts auszulassen, was man nothwendig wissen muß, will ich die Ursachen kurz hinzufügen, aus welchen die sog. transscendentalen Ausdrücke entsprungen sind, wie: das Seyende, das Ding, das Etwas. Diese Ausdrücke entstehen daher, weil der menschliche Körper, als beschränkter, nur eine gewisse Anzahl von Vorstellungen (was Vorstellung sey, habe ich in der Anmerk. zu S. 17. d. Th. erläutert) auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden vermag. Wird diese Anzahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Vorstellungen, welche der Körper auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden fähig ist, weit überschritten wird, so werden sich Alle gänzlich unter einander verwirren. Da sich dieß so verhält, so ergibt sich (aus Folges. z. S. 17 und S. 18 d. Th.): daß der menschliche Geist sich so viel Körper mit Bestimmtheit auf einmal vorstellen kann, als sich in seinem Körper Vorstellungen auf einmal bilden können. Wenn aber die Vorstellungen sich im Körper gänzlich

verwirren, wird auch der Geiſt alle Körper verwirrt, ohne irgend eine Unterſcheidung, vorſtellen und wie unter einem Attribute zuſammenfaſſen, nämlich unter dem Attribute des Seyenden, des Dings ꝛc. ꝛc. Man kann dieß auch daraus ableiten, daß die Vorſtellungen nicht immer gleich ſtark ſind, und aus anderen analogen Urſachen, die ich hier nicht auszuführen brauche; denn in Bezug auf den Zweck, den wir im Auge haben, genügt es, eine zu betrachten. Denn alle kommen darauf zurück, daß dieſe Ausdrücke im höchſten Grade verworrene Ideen bezeichnen. Aus ähnlichen Urſachen ſind ferner die Begriffe entſtanden, welche man Allgemeinbegriffe nennt; wie Menſch, Pferd, Hund u. dergl., weil nämlich in dem menſchlichen Körper ſich ſo viele Vorſtellungen, z. B. der Menſchen, auf einmal bilden, daß ſie die Vorſtellungskraft, wenn auch nicht gänzlich, doch ſo weit überragen, daß der Geiſt die kleinen Verſchiedenheiten der Einzelnen (nämlich Farbe, Größe eines Jeden u. dergl.) und ihre beſtimmte Zahl nicht vorſtellen kann, und nur das, worin Alle, inſofern der Körper von ihnen afficirt wird, übereinkommen, ſich beſtimmt vorſtellt. Denn davon, nämlich hauptſächlich von jedem Einzelnen iſt der Körper afficirt, und das drückt er mit dem Worte Menſch aus, und

legt dieß auch unendlichen Einzelnen bei. Denn wir haben ſchon geſagt, daß er ſich die beſtimmte Zahl der Einzelnen nicht vorſtellen kann. Aber es iſt zu bemerken, daß dieſe Begriffe nicht von Allen auf dieſelbe Weiſe gebildet werden, ſondern bei einem Jeden verſchieden ſind, je nach Maßgabe des Dinges, wovon der Körper öfters afficirt wurde, und welches der Geiſt ſich leichter vorſtellt oder erinnert. Wer z. B. öfter mit Bewunderung die Haltung der Menſchen betrachtet hat, verſteht unter dem Worte Menſch, ein Thier von aufrechter Haltung. Wer aber gewohnt iſt, etwas Anderes zu betrachten, wird eine andere gemeinſame Vorſtellung der Menſchen bilden, wie: daß der Menſch ein lachendes, zweifüßiges, federloſes, vernünftiges Thier ſey. So wird im übrigen Jeglicher nach der Dispoſition ſeines Körpers allgemeine Vorſtellungen von den Dingen bilden. Deßhalb iſt es kein Wunder, daß unter den Philoſophen, welche die natürlichen Dinge blos durch die Vorſtellungen der Dinge erklären wollten, ſo viele Streitigkeiten entſtanden ſind.

2. Anmerkung. Aus allem oben Geſagten erhellt klar, daß wir Vieles auffaſſen und Allgemeinbegriffe bilden

1. aus dem Einzelnen, das uns, durch die

Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung für den Verstand dargestellt ist (siehe Folges. zu S. 29 d. Th.); deßhalb pflege ich solche Auffassungen eine Erkenntniß durch vage Erfahrungen zu nennen.

2. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir uns beim Hören oder Lesen gewisser Worte der Dinge wieder erinnern, und gewisse Ideen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge vorstellen (siehe Anmerk. zu S. 18 d. Th.). Diese beiden Arten, die Dinge anzusehen, werde ich in der Folge Erkenntniß der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen.

3. Endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge haben (siehe Folges. zu S. 38 und 39 mit dem Folges. und S. 40 d. Th.). Diese Art werde ich Vernunft und Erkenntniß der zweiten Gattung nennen. —

Außer diesen beiden Gattungen der Erkenntniß gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, eine andere dritte, welche wir das intuitive Wissen nennen wollen, und diese Gattung des Erkennens schreitet der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes bis zu der adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge vor. Alles dieß will ich durch ein Beispiel erläutern.

Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken und die zweite und dritte multipliziren, und das Produkt durch die erste dividiren, weil er nämlich das, was er von dem Lehrer ohne irgend einen Beweis gehört, noch nicht vergessen hat, oder weil er es oft bei den einfachsten Zahlen erfahren hat, oder auch aus dem Beweise des Satzes 19 im Buche 7 des Euclid, nämlich aus der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionen. Bei den einfachsten Zahlen aber bedarf es nichts dergleichen, z. B. bei den Zahlen 1, 2, 3 sieht jeder, daß die vierte Proportionszahl 6 ist, und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnisse der ersten Zahl zur zweiten, das wir auf den ersten Blick sehen, die vierte selbst schließen.

Einundvierzigster Satz. Die Erkenntniß der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweiten und dritten aber ist nothwendig wahr.

Beweis. In der vorigen Anmerkung sagten wir, daß zur Erkenntniß der ersten Gattung alle diejenigen Ideen gehörten, welche unadäquat und verworren sind; folglich ist (nach S. 35 d. Th.) diese Erkenntniß die einzige Ursache der

Falſchheit. Ferner ſagten wir, daß zur Erkenntniß der zweiten und dritten Gattung diejenigen gehörten, welche adäquat ſind. Folglich iſt ſie (nach S. 34 d. Th.) nothwendig die wahre. W. z. b. w.

Zweiundvierzigſter Satz. Die Erkenntniß der zweiten und dritten und nicht die der erſten Gattung lehrt uns das Wahre vom Falſchen unterſcheiden.

Beweis. Dieſer Satz iſt an ſich offenbar, denn wer zwiſchen dem Wahren und Falſchen zu unterſcheiden weiß, muß eine adäquate Idee des Wahren und Falſchen haben, d. h. (nach Anmerk. 2 zu S. 40 d. Th.) das Wahre und Falſche nach der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniß erkennen.

Dreiundvierzigſter Satz. Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich daß er eine wahre Idee hat und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.

Beweis. Die wahre Idee in uns iſt die, welche in Gott, inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt wird, adäquat iſt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.). Setzen wir daher, es gebe in Gott, inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt

wird, die adäquate Idee A. Von dieser Idee muß es nothwendig auch in Gott eine Idee geben, welche sich auf Gott auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee A (nach S. 20 d. Th. dessen Beweis allgemein ist). Die Idee A wird aber als sich auf Gott beziehend angenommen, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, folglich muß auch die Idee der Idee A sich auf Gott auf dieselbe Weise beziehen, d. h. (nach demselben Folges. zu S. 11 d. Th.) diese adäquate Idee der Idee A wird im Geiste selbst seyn, welcher die adäquate Idee A hat. Sonach muß Jeder, der eine adäquate Idee hat, oder (nach S. 34, Th. 2) der ein Ding wahr erkennt, zugleich eine adäquate Idee oder wahre Erkenntniß seiner Erkenntniß haben, d. h. (wie an sich offenbar) er muß zugleich derselben gewiß seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu Satz 21 d. Th. habe ich erläutert, was die Idee einer Idee ist. Es ist aber zu bemerken, daß der vorige Satz an sich hinlänglich offenbar ist, denn Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt. Denn eine wahre Idee haben, heißt nichts Anderes, als ein Ding vollkommen oder am besten einsehen. Niemand kann wohl hieran

zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Idee ſey etwas Stummes wie ein Gemälde an der Wand, nicht aber eine Art des Denkens, nämlich das Verſtehen ſelbſt. Wer kann denn eigentlich wiſſen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher ein Ding erkennt? d. h. wer kann wiſſen, daß er eines Dinges gewiß iſt, wenn er nicht vorher des Dinges gewiß iſt? Was kann es ferner Deutlicheres und Gewiſſeres geben, was die Norm der Wahrheit ſeyn könnte, als die richtige Idee? Wahrlich wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbart, ſo iſt die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt und des Falſchen. Hiemit glaube ich auf folgende Fragen geantwortet zu haben, nämlich: wenn die wahre Idee, inſofern ſie nur als mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmend angenommen wird, ſich von der falſchen unterſcheidet, ſo hat die wahre Idee alſo keine Realität oder Vollkommenheit vor der falſchen voraus (da ſie ſich ja blos durch ein äußerliches Merkmal unterſcheiden), ſo hat alſo auch der Menſch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem voraus, der blos falſche hat. Sodann, woher kömmt es, daß die Menſchen falſche Ideen haben? Woher kann endlich Jemand gewiß wiſſen, daß er Ideen habe, welche mit ihren Gegenſtänden übereinſtimmen? Auf dieſe Fragen, ſage ich, glaube ich

ſchon geantwortet zu haben. Denn was den Unterſchied zwiſchen der wahren und falſchen Idee betrifft, ſo erhellt aus Satz 35 d. Th., daß jene ſich zu dieſer verhält, wie das Seyende zum Nichtſeyenden. Die Urſache der Falſchheit aber habe ich von Satz 19 bis 35 nebſt der Anmerkung aufs Deutlichſte auseinandergeſetzt, woraus auch erhellt, wie ſich ein Menſch, der wahre Ideen hat, von einem der nur falſche hat, unterſcheide. In Hinſicht des Letztern nämlich, woher der Menſch wiſſen könne, daß er eine Idee habe, welche mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, habe ich ſo eben zur vollſten Genüge gezeigt, daß dieſes allein daher komme, weil er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, oder weil die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt iſt. Hiezu kömmt, daß unſer Geiſt, inſofern er die Dinge wahr auffaßt, ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes iſt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.), deßhalb müſſen die klaren und beſtimmten Ideen des Geiſtes ebenſo wahr ſeyn, als die Ideen Gottes.

Vierundvierzigſter Satz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällige, ſondern als nothwendige zu betrachten.

Beweis. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge wahr aufzufaſſen (nach S. 41

d. Th.), nämlich (nach Axiom 6, Th. 1) wie sie an sich sind, d. h. (nach S. 29, Th. 1) nicht als zufällige, sondern als nothwendige. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt, daß es von der bloßen Vorstellung abhängt, die Dinge sowohl in Rücksicht des Vergangenen als des Zukünftigen als zufällige zu betrachten.

Anmerkung. Auf welche Weise dieses aber geschehe, will ich kurz erläutern. Wir haben oben gezeigt (S. 17 d. Th. mit dem Folgesatz), daß der Geist der Dinge, wenn sie auch nicht da sind, sich doch immer als gegenwärtig vorstellt, wenn nicht Ursachen in den Weg treten, welche ihr gegenwärtiges Daseyn ausschließen. Sodann zeigten wir (S. 18 d. Th.), daß, wenn der menschliche Körper einmal von zweien Körpern zugleich afficirt gewesen ist, der Geist, wenn er sich nachher den einen davon vorstellt, sich zugleich auch des andern erinnere, das heißt, beide als ihm gegenwärtig betrachten wird, wenn keine Ursachen dazwischen treten, welche ihr gegenwärtiges Daseyn ausschließen. Außerdem bezweifelt Niemand, daß wir uns auch die Zeit vorstellen, und zwar deßhalb, weil wir uns einige Körper langsamer oder schneller, oder eben so schnell als andere bewegt vorstellen. Nehmen wir also einen Knaben, welcher gestern Morgen zum ersten Male

den Peter geſehen hat, am Mittage aber den Paul und am Abend den Simeon und heute wieder am Morgen den Peter. Aus S. 18 d. Th. erhellt, daß er, ſobald er den Morgen ſieht, er ſich ſogleich die Sonne, dieſelbe Bahn am Himmel, wie am vorigen Tage, durchlaufend, oder den ganzen Tag, und zugleich mit dem Morgen den Peter, mit dem Mittag den Paul und mit dem Abend den Simeon vorſtellen wird; das heißt, er wird ſich das Daſeyn des Paul und Simeon mit Beziehung auf die Zukunft vorſtellen, und dagegen, wenn er am Abend den Simeon ſieht, wird er den Paul und Peter auf die Vergangenheit beziehen, indem er ſie nämlich zuſammen mit der Vergangenheit vorſtellt, und dieſes zwar um ſo gewiſſer, je öfter er ſie in dieſer Ordnung geſehen hat. Träfe es ſich einmal, daß er an einem andern Abend ſtatt des Simeon den Jakob ſähe, ſo würde er dann am folgenden Morgen zugleich mit dem Abend, ſich bald den Simeon, bald den Jakob vorſtellen, nicht aber beide zuſammen, denn es wird vorausgeſetzt, daß er nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich am Abend geſehen habe; ſeine Vorſtellung wird alſo ſchwanken, und er ſich mit dem künftigen Abend bald dieſen bald jenen vorſtellen, d. h. keinen als gewiß, ſondern

beide als zufällig künftig betrachten. Und dieses Schwanken der Vorstellung wird dasselbe seyn, wenn es eine Vorstellung von Dingen betrifft, welche wir auf dieselbe Weise in Beziehung auf die Vergangenheit oder Gegenwart betrachten, und folglich werden wir uns sowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit oder Zukunft sich beziehende Dinge als zufällige vorstellen.

Zweiter Folgesatz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit aufzufassen.

Beweis. Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten (nach dem vor. S.). Diese Nothwendigkeit der Dinge faßt sie aber (nach S. 41 d. Th.) wahr auf, d. h. (nach Ax. 6, Th. 1) wie sie an sich ist. Aber (nach S. 16, Th. 1) ist diese Nothwendigkeit der Dinge, die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst, also liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Form der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kömmt, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, welche (nach S. 38 d. Th.) das ausdrücken, was Allen gemeinsam ist, und welche (nach S. 37 d. Th.) nicht das Wesen eines einzelnen Dinges ausdrücken, und welche deßhalb ohne irgend eine

Beziehung auf die Zeit unter einer Form von Ewigkeit begriffen werden müſſen. W. z. b. w.

Fünfundvierzigſter Satz. Jede Idee jedes wirklich daſeyenden Körpers oder eines einzelnen Dinges, ſchließt nothwendig das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich.

Beweis. Die Idee des wirklich daſeyenden einzelnen Dinges ſchließt nothwendig, ſowohl das Weſen, als das Daſeyn des Dinges ſelbſt in ſich (nach Folgeſ. zu S. 8 d. Th.); die einzelnen Dinge können aber (nach S. 15, Th. 1) nicht ohne Gott begriffen werden; weil ſie aber (nach S. 6 d. Th.) Gott zur Urſache haben, inſofern er unter einem Attribute betrachtet wird, deſſen Daſeynsweiſen die Dinge ſelbſt ſind, müſſen nothwendig ihre Ideen (nach Ax. 4, Th. 1) den Begriff des Attributs derſelben, das heißt (nach Def. 6, Th. 1) das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich ſchließen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verſtehe hier unter Daſeyn nicht Dauer, d. h. Daſeyn, wie es abſtrakt und gleichſam als eine gewiſſe Form einer Quantität begriffen wird, ſondern ich ſpreche von der eigentlichen Natur des Daſeyns, welches den einzelnen Dingen deßhalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit Gottes Unendliches auf unendliche Weiſen erfolgt (ſiehe S. 16,

Th. 1.). Ich ſpreche, ſage ich, von dem eigentlichen Daſeyn der einzelnen Dinge, inſofern ſie in Gott ſind, denn obwohl jedes von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt wird, auf gewiſſe Weiſe da zu ſeyn, ſo erfolgt doch die Kraft, wodurch jedes im Daſeyn beharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Folgeſ. zu S. 24 Th. 1.

Sechsundvierzigſter Satz. Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welche jede Idee in ſich ſchließt, iſt adäquat und vollkommen. —

Beweis. Der Beweis des vorigen Satzes iſt allgemein, und mag man das Ding als einen Theil oder als Ganzes betrachten, ſo ſchließt die Idee deſſelben, ſey ſie die des Ganzen oder des Theils, (nach dem vorigen Satze) das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich. Deßhalb iſt das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes gibt, Allen gemeinſam und gleicher Weiſe im Theil wie im Ganzen; alſo wird (nach S. 38 d. Th.) dieſe Erkenntniß adäquat ſeyn. W. z. b. w.

Siebenundvierzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt hat eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes.

Beweis. Der menſchliche Geiſt hat (nach

S. 22 d. Th.) Ideen, aus welchen er (nach S. 23 d. Th.) ſich und ſeinen Körper (nach S. 19 d. Th.) und (nach Folgeſ. z. S. 16 und nach S. 17 d. Th.) die äußeren Körper als wirklich daſeyende auffaßt, folglich hat er (nach S. 45 und 46 d. Th.) eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus ſehen wir, daß das unendliche Weſen Gottes und ſeine Ewigkeit Allen bekannt iſt. Da aber Alles in Gott iſt und durch Gott begriffen wird, ſo folgt, daß wir aus dieſer Erkenntniß das Meiſte, was wir adäquat erkennen, ableiten, und alſo jene dritte Gattung der Erkenntniß bilden können, von welcher wir in der Anmerk. 2 des 40. Satzes dieſes Theils geſprochen haben und von deren Vortrefflichkeit und Nützlichkeit in dem fünften Theile zu ſprechen Gelegenheit ſeyn wird. Daß aber die Menſchen keine eben ſo klare Erkenntniß von Gott, wie von den Gemeinbegriffen haben, kömmt daher, weil ſie ſich Gott nicht wie die Körper vorſtellen können, und weil ſie die Benennung Gott mit Vorſtellungen von Dingen verknüpft haben, welche ſie zu ſehen pflegen, was die Menſchen kaum vermeiden können, weil ſie beſtändig von äußeren Körpern afficirt werden.

In der That beſtehen auch die meiſten Irrthümer blos darin, daß wir die Benennungen nicht recht den Dingen anpaſſen. Denn wenn Jemand ſagt, daß die Linien, welche aus dem Mittelpunkte des Kreiſes nach ſeinem Umkreiſe führen, ungleich ſind, ſo verſteht er wenigſtens ſo lange gewiß etwas Anderes unter Kreis, als die Mathematiker. So haben die Leute, wenn ſie bei dem Rechnen irren, andere Zahlen im Geiſte, andere auf dem Papier. In Betracht des Geiſtes alſo irren ſie gewiß nicht; ſie ſcheinen jedoch zu irren, weil wir meinen, daß ſie dieſelben Zahlen im Geiſte haben, welche auf dem Papier ſtehen. Wäre dieſes nicht, würden wir nicht glauben, ſie irrten ſich; ſo wie ich nicht glaubte, der Mann irre ſich, den ich neulich ausrufen hörte, ſein Hof ſey auf das Huhn ſeines Nachbars hinaufgeflogen, weil ich ſeinen Sinn ganz wohl zu verſtehen glaubte. Und hieraus entſtehen die meiſten Streitigkeiten, weil nämlich die Leute ihren Sinn nicht recht deutlich machen, oder weil ſie des Andern Sinn falſch auslegen. Denn in der That, während ſie ſich am meiſten widerſprechen, denken ſie entweder Daſſelbe oder etwas Anderes, ſo daß Dasjenige, was ſie bei einem Andern für Irrthum und Widerſinnigkeit halten, es nicht iſt.

Achtundvierzigſter Satz. Es gibt im Geiſte keinen abſoluten oder freien Willen, ſondern der Geiſt wird, dieß oder jenes zu wollen, von einer Urſache beſtimmt, welche ebenfalls von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern, und ſo ins Unendliche fort.

Beweis. Der Geiſt iſt eine gewiſſe und beſtimmte Daſeynsweiſe des Denkens (nach S. 11 d. Th.). Sonach kann er (nach Folgeſ. 2 zu S. 17 Th. 1) nicht freie Urſache ſeiner Handlungen ſeyn, oder er kann nicht eine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen haben; ſondern muß, um dieſes oder jenes zu wollen, (nach S. 28 Th. 1.) von einer Urſache beſtimmt werden, welche ebenfalls von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern u. ſ. w. W. z. b. w.

Anmerkung. Auf gleiche Weiſe wird bewieſen, daß es im Geiſte keine abſolute Fähigkeit, zu verſtehen, zu begehren, zu lieben ꝛc. gibt. Hieraus folgt, daß dieſe und ähnliche Fähigkeiten entweder ganz erdichtete, oder doch nichts als methaphyſiſche oder allgemeine Seyende ſind, welche wir aus den beſonderen zu bilden pflegen, daß ſich alſo Verſtand und Wille zu dieſer und jener Idee, oder zu dieſem und jenem Wollen ebenſo verhalte, wie das Steinſeyn zu dieſem

und jenem Steine, oder wie der Menſch zu dem Peter und Paul. Die Urſachen aber, warum ſich die Menſchen für frei halten, haben wir in dem Anhange zum erſten Theile auseinander geſetzt. Ehe ich jedoch weiter gehe, iſt hier noch zu bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit, nicht aber die Neigung zu bejahen und zu verneinen verſtehe. Ich verſtehe, ſage ich, hierunter die Fähigkeit, wodurch der Geiſt bejaht oder verneint, was wahr oder falſch iſt, und nicht die Neigung, mit welcher der Geiſt die Dinge erſtrebt oder abweist. Nachdem wir aber bewieſen haben, daß dieſe Fähigkeiten Allgemeinbegriffe ſind, welche ſich von den einzelnen, woraus wir ſie bilden, nicht unterſcheiden, iſt nun zu unterſuchen, ob das Wollen ſelbſt etwas Anderes ſey, als die eigentlichen Ideen der Dinge. Ich ſage, wir müſſen unterſuchen, ob es im Geiſte eine andere Bejahung und Verneinung gibt, als jene, welche die Idee, inſofern ſie Idee iſt, in ſich ſchließt (ſiehe hierüber den folgenden Satz, ſowie auch Def. 3 d. Th.), damit ſich das Denken nicht in Bilder verwandle. Denn unter Ideen verſtehe ich nicht Vorſtellungen, wie ſie ſich auf dem Grunde des Auges, oder wenn man lieber will, in der Mitte des Gehirns bilden, ſondern Begriffe des Denkens.

Neunundvierzigſter Satz. Es gibt im Geiſte kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, inſofern ſie Idee iſt, in ſich ſchließt.

Beweis. Es gibt im Geiſte (nach dem vorigen Satze) keine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, ſondern nur einzelnes Wollen, nämlich dieſe und jene Bejahung und dieſe und jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, nämlich eine Weiſe des Denkens, wodurch der Geiſt bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich ſind. Dieſe Bejahung ſchließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in ſich, das heißt, ſie kann ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden. Denn es iſt einerlei, ob ich ſage, **A** müſſe den Begriff von **B** in ſich ſchließen, oder **A** könne nicht ohne **B** begriffen werden. Ferner kann dieſe Bejahung (nach Ar. 3 d. Th.) auch nicht ohne die Idee des Dreiecks ſeyn. Somit kann alſo die Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder ſeyn, noch begriffen werden. Ferner muß dieſe Idee des Dreiecks eben dieſe Bejahung in ſich ſchließen, daß nämlich drei ſeiner Winkel zweien rechten gleich ſind. Deßhalb kann auch umgekehrt dieſe Idee des Dreiecks ohne dieſe Bejahung weder ſeyn, noch begriffen werden;

also gehört (nach Def. 2 d. Th.) diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks, und ist nichts Anderes, als eben diese selbst. Was wir von diesem Wollen gesagt (da wir es ja nach Willkür angenommen haben), gilt auch von jeglichen Wollen, nämlich, daß es nichts sey, als die Idee. W. z. b. w.

Folgesatz. Wille und Verstand sind ein und dasselbe.

Beweis. Wille und Verstand sind nichts als die einzelnen Willensthätigkeiten und die Idee (nach S. 48 d. Th. und der Anmerk.). Das einzelne Wollen aber und die Idee sind (nach dem vor. S.) ein und dasselbe; also sind Wille und Verstand ein und dasselbe. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit haben wir die Ursache aufgehoben, die man gewöhnlich als die des Irrthums aufstellt. Wir haben aber oben gezeigt, daß die Falschheit bloß in dem Mangel besteht, welchen die verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen. Deßhalb schließt die falsche Idee, insofern sie falsch ist, keine Gewißheit in sich. Wenn wir also sagen, daß der Mensch sich bei dem Falschen beruhige und keinen Zweifel darüber hege, so sagen wir deßhalb nicht, daß er gewiß sey, sondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er sich bei dem

Unrichtigen beruhige, weil keine Urſachen vorhanden ſind, welche ſeine Vorſtellung ſchwankend machen (ſiehe hierüber Anmerk. zu S. 44 d. Th.). Nimmt man alſo auch an, daß ein Menſch an dem Falſchen hängt, ſo können wir ihn doch nie deſſen gewiß nennen; denn unter Gewißheit verſtehen wir etwas Poſitives (ſiehe S. 43 d. Th. mit der Anmerk.), nicht aber den Mangel des Zweifels. Aber unter Mangel der Gewißheit verſtehen wir Falſchheit. Es iſt jedoch zur triftigeren Erläuterung des vorigen Satzes noch Einiges zu erinnern. Sodann iſt noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen dieſe unſere Lehre vorgebracht werden können, und endlich hielt ich es, um allen Zweifel zu entfernen, für der Mühe werth, Einiges von dem Nutzen dieſer Lehre anzuführen. Einiges ſage ich, denn das Bedeutenſte davon wird man beſſer aus dem erkennen, was wir in dem fünften Theile ſagen werden.

Ich fange alſo mit dem Erſten an, und erinnere die Leſer, daß ſie zwiſchen Idee oder Begriff des Geiſtes und zwiſchen Vorſtellungen der Dinge, welche wir vorſtellen, genau unterſcheiden. Ferner müſſen ſie nothwendig zwiſchen Ideen und den Worten, wodurch wir die Dinge bezeichnen, unterſcheiden. Denn weil dieſe drei, nämlich

Vorſtellungen, Worte und Ideen, von Vielen entweder ganz mit einander vermengt, oder nicht genau, oder auch nicht vorſichtig genug unterſchieden werden, ſo iſt ihnen dieſe Lehre vom Willen, welche man doch durchaus wiſſen muß, ſowohl zur Spekulation, als um ſein Leben weiſe einzurichten, gänzlich unbekannt geblieben. Weil ſie nun glauben, die Ideen beſtänden in Vorſtellungen, welche ſich dadurch in uns bildeten, daß uns die Körper vor die Augen treten, meinen ſie, daß diejenigen Ideen von Dingen, von denen wir keine ähnliche Vorſtellung bilden können, keine Ideen, ſondern bloße Fictionen ſeyen, welche wir aus freiem Ermeſſen des Willens fingiren; ſie ſehen alſo die Ideen wie ſtumme Bilder an und von dieſem Vorurtheile eingenommen, bemerken ſie nicht, daß die Idee, inſofern ſie Idee iſt, Bejahung oder Verneinung in ſich ſchließt. Ferner meinen diejenigen, welche die Worte mit der Idee oder mit der Bejahung ſelbſt, welche die Idee in ſich ſchließt, vermengen, ſie könnten etwas ihrer Wahrnehmung Widerſprechendes wollen, da ſie Etwas mit bloßen Worten anders, als ſie es wahrnehmen, bejahen oder verneinen. Dieſe Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Denkens achtet, die den Begriff der Ausdehnung

keineswegs in sich schließt, und der demnach klar erkennt, daß die Idee (da sie eine Daseynsweise des Denkens ist) weder in der Vorstellung noch in den Worten eines Dinges besteht. Denn das Wesen der Worte und Vorstellungen wird von den bloßen körperlichen Bewegungen gebildet, welche den Begriff des Denkens keineswegs in sich schließen.

Diese wenigen Erinnerungen hierüber werden genügen; deßhalb gehe ich nun zu den erwähnten Einwürfen über. Der erste ist, daß man es für entschieden hält, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, folglich von ihm verschieden sey. Der Grund aber, weßhalb man glaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, ist: man mache die Erfahrung, sagt man, daß man keiner größeren Fähigkeit beizustimmen oder zu bejahen und zu verneinen bedürfe, um unendlichen anderen Dingen, welche wir nicht auffassen, beizustimmen, als eben der, die wir bereits haben, wohl aber einer größeren Fähigkeit des Verstandes. Der Wille unterscheidet sich also vom Verstande dadurch, daß dieser endlich, jener aber unendlich ist. Zweitens kann man uns einwerfen, daß die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren scheint, als daß wir unser Urtheil zurückhalten und den Dingen nicht beistimmen

können, welche wir auffassen. Dieses wird auch dadurch bestätigt, daß man von Niemanden sagt, er sey getäuscht, insofern er etwas auffaßt, sondern nur, wiefern er beistimmt oder nicht beistimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd fingirt, gibt deßhalb nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd gebe, d. h. er ist deßhalb nicht getäuscht, wenn er nicht zugleich zugibt, daß es ein geflügeltes Pferd gebe. Die Erfahrung scheint also nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder die Fähigkeit, beizustimmen, frei und von der Fähigkeit des Erkennens verschieden ist. Drittens kann man uns einwerfen, daß eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten scheint, als die andere, d. h. daß wir keines größeren Vermögens zu bedürfen scheinen, um zu bejahen, daß das wahr sey, was wahr ist, als dazu, um etwas was falsch ist, als wahr zu behaupten. Wir nehmen aber wahr, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit als die andere hat, denn je vorzüglicher einige Objekte sind, als andere, desto vollkommener sind auch ihre Ideen als andere, und hieraus scheint sich auch ein Unterschied zwischen Wille und Verstand zu ergeben. Viertens kann man einwerfen, wenn der Mensch nicht nach Freiheit des Willens handelt, was wird also geschehen, wenn er im Gleichgewichte ist,

wie Buridans Esel? Wird er vor Hunger und Durst umkommen? Gebe ich dieses zu, scheine ich einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, nicht aber einen Menschen anzunehmen; leugne ich es aber, dann wird er also sich selbst bestimmen und hat folglich die Fähigkeit, zu gehen und zu thun, was er will. Außerdem kann man vielleicht noch andere Einwürfe machen; aber, weil ich nicht verpflichtet bin, Alles das zu forschen, was Jeder erträumen kann, so werde ich nur auf diese Einwürfe antworten, und zwar möglichst kurz. Auf das erste sage ich, daß ich zugebe, daß der Wille sich weiter erstreckt, als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und bestimmte Ideen versteht; aber ich leugne, daß der Wille sich weiter erstreckt, als das Auffassen oder die Fähigkeit des Begreifens, und ich sehe wahrlich nicht, warum die Fähigkeit des Willens eher eine unendliche zu nennen ist, als die Fähigkeit des Wahrnehmens, denn sowie wir Unendliches (eines jedoch nach dem andern, denn wir können Unendliches nicht zugleich bejahen) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so können wir auch unendliche Körper (nämlich einen nach dem andern) mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens wahrnehmen oder auffassen. Sagt man aber, es

gebe Unendliches, was wir nicht auffassen können, so erwidere ich, daß wir eben dieses durch kein Denken und folglich durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Sagt man aber, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch dieß auffassen, müßte er uns zwar eine größere Auffassungsfähigkeit, aber keine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er gegeben hat. Das ist dasselbe, als wenn man sagte, es sey zwar nöthig, wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendliche andere Seyende verständen, daß er uns einen größeren Verstand gäbe, aber doch keine allgemeinere Idee des Seyenden, als er gegeben hat, um eben diese unendlichen Seyenden zu umfassen; denn wir haben gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Seyendes oder eine Idee ist, wodurch wir alles Einzelne wollen, d. h. was ihnen allen gemeinsam ist, ausdrücken. Da man nun diese gemeinsamen oder allgemeinen Ideen alles Wollens für eine Fähigkeit hält, so ist es kein Wunder, wenn man diese Fähigkeit über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche sich erstreckend denkt. Denn allgemein wird ebenso von einem, wie von mehreren und unendlichen Individuen gesagt. Auf den zweiten Einwurf antworte ich dadurch, daß ich nicht zugebe, daß wir die freie Macht haben, unser

Urtheil zurückzuhalten. Denn wenn wir ſagen, daß einer ſein Urtheil zurückhält, ſagen wir nichts Anderes, als daß er ſieht, er faſſe ein Ding nicht adäquat auf. Das Zurückhalten des Urtheils iſt alſo in der That ein Auffaſſen und kein freier Wille. Um dieſes deutlicher einzuſehen, nehmen wir z. B. einen Knaben, der ſich ein Pferd vorſtellt und außerdem nichts Anderes auffaßt. Da dieſe Vorſtellung das Daſeyn des Pferdes in ſich ſchließt (nach Folgeſ. zu S. 17 d. Th.), und der Knabe nichts auffaßt, was das Daſeyn des Pferdes aufhebt, ſo wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und an ſeinem Daſeyn nicht zweifeln können, obgleich er deſſen nicht gewiß iſt. Dieß erfahren wir täglich in den Träumen, und ich glaube nicht, daß Jemand meinen wird, er habe, während er träumt, die freie Macht, ſein Urtheil über das, was er träumt, zurückzuhalten, und zu machen, daß er das, was er zu ſehen träumt, nicht träume; dennoch trifft es ſich, daß wir auch im Traume unſer Urtheil zurückhalten, nämlich, wenn wir träumen, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß Niemand, inſofern er auffaßt, getäuſcht werde, d. h. ich gebe zu, daß die Vorſtellungen des Geiſtes, an ſich betrachtet, keinen Irrthum in ſich ſchließen (ſiehe Anmerk. zu S.

17 d. Th.), aber ich leugne, daß der Mensch nichts bejahe, insofern er auffaßt. Denn was ist ein geflügltes Pferd auffassen anders, als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn der Geist außer dem geflügelten Pferde nichts Anderes auffaßte, so würde er dieß als ihm gegenwärtig betrachten, und keine Ursache haben, an seinem Daseyn zu zweifeln, auch keine Fähigkeit, nicht beizustimmen, wenn nicht die Vorstellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden ist, welche das Daseyn eben dieses Pferdes aufhebt; oder auch, weil er auffaßt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, unadäquat ist; dann wird er nothwendig das Daseyn dieses Pferdes verneinen, oder nothwendig daran zweifeln. Hiemit glaube ich auch auf den dritten Einwurf geantwortet zu haben, nämlich, daß der Wille etwas Allgemeines sey, was allen Ideen beigelegt wird, und daß er nur das bezeichnet, was allen Ideen gemeinsam ist, nämlich die Bejahung, deren adäquates Wesen deßhalb, insofern sie so abstrakt gefaßt wird, in jeder Idee seyn muß, und auf diese Weise in allen nur dieselbe; aber nicht, insofern sie als das Wesen der Idee ausmachend betrachtet wird; denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso untereinander, wie die Ideen selbst. Z. B. die

Bejahung, welche die Idee des Kreises in sich schließt, unterscheidet sich von der, welche die Idee des Dreiecks in sich schließt, ebenso wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks. Ferner verneine ich durchaus, daß wir einer eben so großen Denkkraft bedürfen, um zu bejahen, daß das wahr sey, was wahr ist, als um etwas was falsch ist, als wahr zu behaupten. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich zu einander, wenn man auf den Geist sieht, wie das Seyende zum Nichtseyenden; denn in den Ideen ist nichts Positives, was die Form der Falschheit bildet (siehe S. 35 d. Th. mit der Anmerk. und Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Es ist hier also besonders zu bemerken, wie leicht wir getäuscht werden, wenn wir das Allgemeine mit dem Einzelnen, und das Seyende und Abstrakte der Vernunft mit dem Realen vermengen. Was endlich den vierten Einwurf betrifft, so sage ich, daß ich völlig zugebe, daß der in einem solchen Gleichgewichte befindliche Mensch (der nämlich nichts Anderes als Durst und Hunger, und solche Speise und solchen Trank wahrnimmt, welche gleichweit von ihm entfernt sind) vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen anzuschlagen sey, antworte ich, daß

ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, wie hoch der anzuschlagen ist, der sich erhängt, und wie hoch Kinder, Narren, Wahnsinnige u. d. m. anzuschlagen sind.

Es ist nun noch anzugeben, wieviel die Erkenntniß dieser Lehre für das Leben nütze, was wir aus Folgendem leicht ersehen werden. Nämlich 1) insofern sie uns lehrt, daß wir nach dem bloßen Befehle Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig sind, und zwar um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat also außerdem, daß sie die Seele auf alle Weise beruhigt, noch dieß, daß sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Seligkeit besteht, nämlich in der alleinigen Erkenntniß Gottes, welche uns dahin führt, daß wir nur das thun, was Liebe und Frömmigkeit heischen. Hieraus sehen wir klar, wie weit diejenigen von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und rechtschaffenen Handlungen wie für den größten Dienst von Gott mit den höchsten Belohnungen ausgestattet zu werden hoffen, als ob die Tugend selbst und der Dienst gegen Gott nicht das Glück selbst und die höchste Freiheit wäre. 2) Insofern sie uns lehrt, wie wir uns bei Schicksalen, oder bei dem, was nicht

in unſerer Macht ſteht, d. h. bei Dingen, welche nicht aus unſerer Natur erfolgen, verhalten müſſen, nämlich beide Antlitze des Schickſals mit Gleichmuth erwarten und tragen, weil Alles nach dem ewigen Beſchluſſe Gottes mit derſelben Nothwendigkeit erfolgt, wie aus dem Weſen des Dreieckes folgt, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich ſind. 3) Fördert dieſe Lehre das ſociale Leben, inſofern ſie uns lehrt, Niemanden zu haſſen, zu verachten, zu verſpotten, zu beneiden, auf Niemand zu zürnen. Außerdem, inſofern ſie lehrt, daß Jeder mit dem Seinigen zufrieden, auch dem Nächſten hülfreich ſeyn ſoll, nicht aus weibiſchem Mitleide, Parteilichkeit, noch aus Aberglauben, ſondern bloß nach Leitung der Vernunft, wie nämlich Zeit und Umſtände es erfordern, und wie ich im dritten Theile zeigen werde. 4) Endlich fördert dieſe Lehre auch nicht wenig die allgemeine Geſellſchaft, inſofern ſie lehrt, auf welche Weiſe die Bürger zu regieren und zu leiten ſind, daß ſie nämlich nicht knechtiſch, ſondern frei, ein Jeder das Beſte thue. Hiemit habe ich das beendigt, was ich in dieſer Anmerkung abhandeln wollte, und ſo ſchließe ich dieſen unſern zweiten Theil, womit ich glaube, die Natur des menſchlichen Geiſtes und ſeine Eigenſchaften ausführlich genug und ſoweit es

die Schwierigkeit der Sache erträgt, klar auseinandergesetzt und solches dargelegt zu haben, woraus viel Treffliches, höchst Nützliches und zu wissen Nothwendiges geschlossen werden kann, wie sich zum Theil aus dem Folgenden ergeben wird.

Ethik.

Dritter Theil.

Von dem Urſprunge und der Natur der Seelenbewegungen.

Viele, die über die Seelenbewegungen und die Lebensweiſe der Menſchen geſchrieben haben, ſcheinen nicht von natürlichen Dingen, welche die gemeinſamen Geſetze der Natur befolgen, zu reden, ſondern von Dingen, welche außerhalb der Natur liegen. Ja, ſie ſcheinen den Menſchen in der Natur wie einen Staat im Staate zu faſſen. Denn ſie glauben, daß der Menſch die Ordnung der Natur mehr ſtöre als befolge; daß er eine abſolute Macht in Bezug auf ſeine Handlungen habe und von Niemand, als von ſich ſelber, beſtimmt werde. Die Urſache des menſchlichen

Vermögens und der Unbeständigkeit legen sie nicht dem gemeinsamen Vermögen der Natur, sondern ich weiß nicht welchen Gebrechen der menschlichen Natur, bei, welche sie darum beweinen, verlachen, verachten, oder, was am häufigsten geschieht, verwünschen, und wer das Unvermögen des menschlichen Geistes recht beredt oder scharf durchzuhecheln weiß, wird nie für göttlich gehalten. Es gab jedoch auch ausgezeichnete Männer (deren Anstrengung und Fleiß wir Vieles schuldig zu seyn bekennen), die von der richtigen Lebensweise viel Herrliches geschrieben, und den Menschen einsichtsvolle Anweisungen gegeben haben. Die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen aber, und was seinerseits der Geist sie zu mäßigen vermöge, das hat, so viel ich weiß, Niemand bestimmt. Ich weiß zwar, daß der hochberühmte Carteſius, obwohl auch er annahm, daß der Geist eine absolute Macht in Beziehung auf seine Handlungen habe, dennoch die menschlichen Seelenbewegungen aus ihren ersten Gründen zu erklären und zugleich den Weg anzugeben versucht hat, wonach der Geist eine absolute Herrschaft über die Seelenbewegungen erlangen könnte; aber, nach meiner Ansicht wenigstens, hat er nichts als den Scharfsinn seines großen Geistes gezeigt, wie ich seines Orts

beweiſen werde; jetzt will ich zu Jenen zurückkehren, welche die Seelenbewegungen und Handlungen der Menſchen lieber verabſcheuen oder verlachen, als verſtehen wollen. Dieſen wird es ohne Zweifel wunderbar ſcheinen, daß ich die Gebrechen und Thorheiten der Menſchen auf geometriſche Weiſe zu behandeln unternehme und das in beſtimmter Ordnung darthun will, wovon ſie immerfort ſchreien, daß es der Vernunft widerſtreite, eitel, albern und ſchrecklich ſey. Aber mein Grund iſt dieſer: Es geſchieht nichts in der Natur, was man ihr als Gebrechen anrechnen könnte, denn die Natur iſt immer dieſelbe und überall eine, und ihre Kraft und ihr Thätigkeitsvermögen iſt daſſelbe, d. h. die Geſetze und Regeln der Natur, nach welchen Alles geſchieht und aus den einen Formen in die andern verwandelt wird, ſind überall und immer dieſelben, und ſonach muß auch eine und dieſelbe Weiſe ſeyn, die Natur irgend welcher Dinge zu verſtehen, nämlich durch die allgemeinen Geſetze und Regeln der Natur. Daher erfolgen die Seelenbewegungen des Haſſes, Zornes, Neides ꝛc., an ſich betrachtet, aus derſelben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie das übrige Einzelne, und hiernach erkennen ſie beſtimmte Urſachen an, durch welche ſie verſtanden werden, und haben

bestimmte Eigenschaften, die unseres Verständnisses eben so würdig sind, wie die Eigenschaften eines jeden andern Dinges, an dessen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen. Ich werde also die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben nach derselben Methode behandeln, welche ich im vorigen über Gott und den Geist angewendet habe, und die menschlichen Handlungen und Bestrebungen eben so betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre.

Definitionen.

1. Adäquate Ursache nenne ich diejenige, deren Wirkung klar und bestimmt durch sie aufgefaßt werden kann. Unadäquate aber, oder theilweise, nenne ich diejenige, deren Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann.

2. Ich sage, daß wir dann thätig sind, wenn Etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h. (nach der vor. Def.) wenn aus unserer Natur Etwas in uns erfolgt, was durch diese allein klar und bestimmt verstanden werden kann. Dagegen sage ich, daß wir leiden, wenn Etwas in uns geschieht oder Etwas außer unserer Natur erfolgt, dessen Ursache wir nur theilweise sind.

3. Unter Seelenbewegung verstehe ich die Erregungen des Körpers, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Erregungen.

Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Erregungen seyn können, dann verstehe ich unter Seelenbewegung Thätigkeit, im andern Falle Leidenschaft.

Postulate.

1. Der menschliche Körper kann auf viele Weisen afficirt werden, wodurch sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird; und auch auf andere Weisen, welche sein Thätigkeitsvermögen weder größer noch geringer machen.

Dieses Postulat oder Axiom stützt sich auf Postulat 1 und Lehnsatz 5 und 7. (Siehe diese nach S. 13, Th. 2.)

2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und nichts desto minder die Eindrücke oder Spuren der Objekte (siehe hierüber Post. 5, Th. 2), und folglich auch dieselben Vorstellungen von den Dingen, beibehalten (siehe deren Definition in der Anmerkung zu S. 17, Th. 2).

Erster Satz. Unser Geist thut Manches, Manches aber leidet er, nämlich, insofern er

unadäquate Ideen hat, insofern thut er Manches nothwendig, und insofern er unadäquate Ideen hat, insofern leidet er nothwendig Manches.

Beweis. In jedem menschlichen Geiste sind einige Ideen adäquat, andere aber verstümmelt und verworren (nach Anmerk. zu S. 40, Th. 2); die Ideen aber, welche in Jemandes Geiste adäquat sind, sind in Gott adäquat, insofern er das Wesen eben dieses Geistes ausmacht (nach Folges. zu S. 11, Th. 2), und diejenigen sodann, welche in dem Geiste unadäquat sind, sind in Gott auch (nach demselben Folges.) adäquat, nicht insofern er blos das Wesen dieses Geistes, sondern auch insofern er die Geister anderer Dinge zugleich in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Idee nothwendig eine Wirkung erfolgen (nach S. 36, Th. 1), deren adäquate Ursache Gott ist (siehe Def. 1 d. Th.), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als von jener gegebenen Idee afficirt betrachtet wird (siehe S. 9, Th. 2). Aber dieser Geist ist die adäquate Ursache der Wirkung, deren Ursache Gott ist, insofern er von einer Idee afficirt ist, welche in Jemandes Geiste adäquat ist (nach Folges. zu S. 11, Th. 2). Also thut unser Geist (nach Def. 2 d. Th.) Manches nothwendig, insofern er adäquate Ideen hat. Dieß war das

erste. Was sodann nothwendig aus einer Idee erfolgt, welche in Gott adäquat ist, nicht insofern er nur eines Menschen Geist, sondern insofern er die Geister anderer Dinge zugleich mit dem Geiste eben dieses Menschen in sich faßt, hievon ist (nach demselben Folgesatz zu S. 11, Th. 2) der Geist jenes Menschen nicht adäquate, sondern theilweise Ursache, und folglich (nach Def. 2 d. Th.) leidet der Geist nothwendig Manches, insofern er unadäquate Ideen hat. Dieß war das zweite. Also thut unser Geist ꝛc. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Geist um so mehr Leidenschaften unterworfen ist, je mehr unadäquate Ideen er hat, und daß er dagegen um so mehres thut, je mehr adäquate er hat.

Zweiter Satz. Der Körper kann den Geist nicht zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe, noch zu etwas Anderem (wenn es ein solches gibt) bestimmen.

Beweis. Alle Daseynsweisen des Denkens haben Gott, insofern er ein denkendes Ding ist, zur Ursache, nicht aber insofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird (nach S. 6, Th. 2). Das also, was den Geist zum Denken bestimmt, ist eine Daseynsweise des Denkens und *nicht* der Ausdehnung, d. h. (nach Def. 12, Th. 2)

kein Körper. Dieß war das erste. Ferner, die Bewegung und Ruhe des Körpers muß durch einen andern Körper entstehen, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern bestimmt worden ist, und absolut Alles, was in einem Körper entsteht, mußte durch Gott entstehen, insofern er als durch eine Daseynsweise der Ausdehnung, und nicht als durch eine Daseynsweise des Denkens afficirt betrachtet wird (nach demselben S. 6, Th. 2) d. h. es kann nicht durch den Geist entstehen, der (nach S. 11, Th. 2) eine Daseynsweise des Denkens ist. Dieß war das Zweite, also kann weder der Körper den Geist ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß wird deutlicher verstanden aus dem, was in der Anordnung zu S. 7, Th. 2 gesagt wurde, daß nämlich der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Daher kömmt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, mag die Natur unter diesem oder jenem Attribute begriffen werden; folglich, daß die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften unseres Körpers von Natur der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes gleich ist, was auch aus der Weise sich ergibt,

wir Satz 12, Th. 2 den Beweis geführt. Aber, obgleich dieſes ſich ſo verhält, daß kein Zweifelsgrund mehr iſt, ſo glaube ich doch kaum, daß die Leute zu bewegen ſind, dieſes mit unbefangenem Geiſte zu erwägen, wenn ich es nicht durch die Erfahrung beſtätigt habe; ſo feſt glauben ſie, daß der Körper auf den bloßen Wink des Geiſtes bald ſich bewege, bald ruhe und das Meiſte thue, was aber von dem Willen des Geiſtes und der Geſchicklichkeit, es auszudenken, abhänge. Denn Niemand hat bis jetzt beſtimmt, was der Körper vermöge, d. h. Niemanden hat bis jetzt die Erfahrung gelehrt, was der Körper nach den bloßen Geſetzen der Natur, inſofern dieſe blos als körperliche betrachtet wird, thun könne, und was er nicht könne, wenn er nicht von dem Geiſte beſtimmt wird. Denn Niemand kennt bis jetzt den Bau dieſes Körpers ſo genau, daß er alle ſeine Funktionen erklären könnte, nicht zu gedenken, daß man bei den Thieren Vieles bemerkt, was die menſchliche Gewandtheit weit übertrifft, und daß die Nachtwandler im Schlafe Vieles thun, was ſie wachend nicht wagen würden; dieß zeigt zur Genüge, daß der Körper ſelbſt nach den bloßen Geſetzen ſeiner Natur Vieles vermöge, worüber ſein Geiſt ſich wundert. Zudem weiß Niemand auf welche Weiſe

oder durch welche Mittel der Geiſt den Körper bewegt, noch wie viele Grade der Bewegung er dem Körper verleihen könne, und wie groß die Schnelligkeit iſt, mit der er ihn zu bewegen vermöge. Hieraus folgt, daß die Menſchen, wenn ſie behaupten, daß dieſe oder jene Handlung des Körpers aus dem Geiſte entſpringe, der die Herrſchaft über den Körper hat, nicht wiſſen was ſie ſagen, und blos mit hochtönenden Worten geſtehen, daß ſie, ohne ſich darüber zu wundern, die wahre Urſache dieſer Handlung nicht kennen. Sie werden aber erwidern, ob ſie nun wiſſen oder nicht wiſſen, durch welche Mittel der Geiſt den Körper bewegt, ſo machten ſie doch die Erfahrung, daß, wenn der menſchliche Geiſt nicht zum Denken fähig iſt, der Körper ungeſchickt iſt; ſie machten ferner die Erfahrung, daß es in der bloßen Gewalt des Geiſtes ſtehe zu ſprechen, zu ſchweigen, und vieles Andere, was ſie deßhalb von dem Beſchluſſe des Geiſtes abhängig glauben. Was aber das Erſte betrifft, ſo frage ich ſie ſelber, ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, daß, wenn im Gegentheil der Körper ungeſchickt iſt, der Geiſt zugleich zum Denken unvermögend ſey? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, bleibt der Geiſt mit ihm in Schlaf verſenkt und hat die Macht nicht, wie beim Wachen, zu denken.

Ferner haben wohl Alle erfahren, daß der Geiſt nicht immer gleich befähigt iſt, über daſſelbe Objekt zu denken, ſondern, daß, ſowie der Körper befähigter iſt, daß bald die Vorſtellung dieſes, bald die jenes Objektes aufgeregt wird, ſo auch der Geiſt befähigter iſt, bald dieſes, bald jenes Objekt zu betrachten. Aber, wird man ſagen, aus den bloßen Geſetzen der Natur, inſofern ſie nur als körperliche betrachtet wird, können unmöglich die Urſachen der Gebäude, der Gemälde und ſolcher Dinge, welche blos durch die menſchliche Kunſt zu Stande kommen, abgeleitet werden, und der menſchliche Körper, wenn er nicht vom Geiſte beſtimmt und geführt würde, iſt nicht im Stande einen Tempel zu bauen. Ich habe aber ſchon gezeigt, daß ſie nicht wiſſen, was der Körper vermag, oder was aus der bloßen Betrachtung ſeiner Natur abgeleitet werden kann, und daß ſie ſelbſt erfahren, daß Vieles nach den bloßen Geſetzen ſeiner Natur geſchieht, was ſie nie anders, als unter der Leitung des Geiſtes für möglich gehalten hätten, wie das, was die Nachtwandler im Schlafe thun, und worüber ſie ſelbſt ſich, wenn ſie wachen, wundern. Hiezu kömmt der Bau des menſchlichen Körpers ſelbſt, welcher an Künſtlichkeit alle weit übertrifft, die durch menſchliche Kunſt gebaut worden ſind, ohne

hier nochmals auszuführen, was oben gezeigt iſt, daß aus der unter jeglichem Attribute betrachteten Natur Unendliches erfolgt. Was ferner das Zweite betrifft, ſo ſtünde es wahrlich weit beſſer um die menſchlichen Angelegenheiten, wenn es eben ſo ſehr in der Gewalt des Menſchen ſtünde, zu ſchweigen, als zu ſprechen. Die Erfahrung lehrt aber mehr als genug, daß die Menſchen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Verlangen zu mäßigen. Daher kömmt es, daß Viele glauben, daß wir nur das frei thun, was wir nicht ſehr begehren, weil das Verlangen nach dieſen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, deſſen wir häufig gedenken, verwiſcht werden kann, dasjenige aber keineswegs, was wir mit großer Seelenbewegung erſtreben, die durch das Andenken eines andern Dinges nicht beruhigt werden kann. Aber hätten wir nicht erfahren, daß wir Vieles thun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn wir nämlich von entgegengeſetzten Seelenbewegungen beſtürmt ſind, das Beſſere ſehen und das Schlechtere befolgen, ſo wäre kein Grund, der uns zu glauben hinderte, daß wir in Allem frei handeln. So glaubt der Säugling, er begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache,

und der Furchtſame, er wolle die Flucht. Auch glaubt der Trunkene, er ſpreche aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes dasjenige, was er nachher nüchtern verſchwiegen zu haben wünſchte; ſo meint der Irre, die Plaudertaſche, das Kind und die Meiſten dieſes Schlages, ſie redeten aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes, da ſie doch den Trieb zum Reden, den ſie haben, nicht zähmen können, ſo daß die Erfahrung ſelbſt uns eben ſo klar, als die Vernunft, lehrt, daß die Menſchen blos deßhalb ſich für frei halten, weil ſie ſich ihrer Handlungen bewußt, der Urſachen aber, von denen ſie beſtimmt werden, unkundig ſind, und überdieß, weil die Entſchlüſſe des Geiſtes nichts ſind, als die Verlangen ſelbſt, die nach der verſchiedenen Dispoſition des Körpers verſchieden ſind. Denn jeder richtet Alles nach ſeiner Seelenbewegung ein. Wer alſo von entgegengeſetzten Seelenbewegungen beſtürmt wird, weiß nicht, was er will, wer aber von keiner, wird durch einen kleinen Bewegungsgrund hierhin und dorthin geſchleudert. Alles dieſes zeigt uns gewiß klar, daß ſowohl der Beſchluß des Geiſtes, als ſeine Verlangen, ſo wie die Beſtimmung des Körpers, von Natur zugleich, oder vielmehr ein und daſſelbe Ding iſt, welches wir, unter dem Attribute des Denkens betrachtet und

durch dieſes ausgedrückt, Beſchluß nennen, dagegen, unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet und aus den Geſetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet, Beſtimmung heißen. Dieß wird aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen; denn es iſt etwas Anderes, was ich hier beſonders beachtet haben möchte, nämlich, daß wir nur nach dem Beſchluſſe des Geiſtes Etwas thun können, wenn wir uns deſſen erinnern; wir können z. B. kein Wort ausſprechen, ohne uns deſſen zu erinnern; ferner ſteht es nicht in der freien Macht des Geiſtes, ſich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergeſſen. Daher glaubt man, es ſtehe nur in der Gewalt des Geiſtes, ein Ding, deſſen wir uns erinnern, nach freiem Entſchluſſe des Geiſtes verſchweigen oder ſagen zu können. Wenn es uns aber träumt, daß wir ſprechen, glauben wir aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes zu ſprechen, und dennoch ſprechen wir nicht, oder wenn wir ſprechen, geſchieht es aus der freiwilligen Bewegung des Körpers. Uns träumt ferner, daß wir Manches den Menſchen verhehlten, und zwar nach demſelben Beſchluſſe des Geiſtes, nach welchem wir wachend verſchweigen, was wir wiſſen. Uns träumt endlich, daß wir Manches nach dem Beſchluſſe des Geiſtes thun, was wir wachend nicht wagen, und

deßhalb möchte ich wohl wissen, ob es im Geiste zwei Gattungen von Beschlüssen gebe, nämlich phantastische und freie? Wenn wir nicht so weit im Unsinn gehen wollen, muß man nothwendig zugeben, daß dieser Beschluß des Geistes, den man für frei hält, sich von der Vorstellung selbst oder Erinnerung nicht unterscheide und nichts Anderes sey, als jene Bejahung, welche die Idee, insofern sie Idee ist, nothwendig in sich schließt (siehe S. 49, Th. 2). Folglich entstehen diese Beschlüsse des Geistes nach derselben Nothwendigkeit in dem Geiste wie die Ideen der wirklich daseyenden Dinge. Wer also glaubt, daß er aus freiem Beschlusse des Geistes spreche oder schweige, oder sonst Etwas thue, träumt mit offenen Augen.

Dritter Satz. Die Handlungen des Geistes entspringen nur aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften aber hängen nur von unadäquaten ab.

Beweis. Das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, ist nichts Anderes, als die Idee des wirklich daseyenden Körpers (nach S. 11 und 13, Th. 2), welche (nach S. 15, Th. 2) aus vielen andern zusammengesetzt sind, von denen einige (nach Folges. zu S. 38, Th. 2) adäquat, andere aber unadäquat sind (nach Folges. zu S. 29, Th. 2). Was also aus der Natur des Geistes erfolgt, und wovon der Geist die

nächſte Urſache iſt, durch welchen es verſtanden werden muß, das muß nothwendig aus einer adäquaten oder unadäquaten Idee erfolgen. Inſofern aber der Geiſt (nach S. 1 d. Th.) unadäquate Ideen hat, ſofern leidet er nothwendig. Demnach folgen die Handlungen des Geiſtes nur aus adäquaten Ideen, und der Geiſt leidet allein deßhalb, weil er unadäquate Ideen hat. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ſehen alſo, daß die Leidenſchaften nur dem Geiſte angehören, inſofern er etwas hat, was eine Negation in ſich ſchließt, oder inſofern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welche für ſich ohne andere nicht klar und beſtimmt aufgefaßt werden kann. Hiernach könnte ich zeigen, daß die Leidenſchaften auf dieſelbe Weiſe den einzelnen Dingen, wie dem Geiſte, angehörten und auf keine andere Weiſe aufgefaßt werden können; mein Vorſatz iſt aber, nur von dem menſchlichen Geiſte zu handeln.

Vierter Satz. Jedes Ding kann nur von einer äußeren Urſache zerſtört werden.

Beweis. Dieſer Satz erhellt aus ſich; denn die Definition jedes Dinges bejaht das Weſen des Dinges ſelbſt, verneint es aber nicht, oder ſetzt das Weſen des Dinges, hebt es aber nicht

auf. Wenn wir alſo nur auf das Ding ſelbſt, nicht aber auf die äußeren Urſachen achten, werden wir nichts in demſelben finden können, was es zerſtören könnte. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Dinge ſind inſofern entgegengeſetzter Natur, d. h. können inſofern nicht in demſelben Subjekte ſeyn, inſofern das eine das andere zerſtören kann.

Beweis. Denn wenn ſie unter ſich übereinſtimmen, oder in demſelben Subjekte zugleich ſeyn könnten, ſo könnte es ja in demſelben Subjekte etwas geben, was es zerſtören könnte. Dieß iſt (nach dem vor. Satz) widerſinnig, alſo ſind Dinge ꝛc. W. z. b. w.

Sechſter Satz. Jedes Ding ſtrebt, ſo viel an ihm liegt, in ſeinem Seyn zu beharren.

Beweis. Denn die einzelnen Dinge ſind Daſeynsweiſen, durch welche die Attribute Gottes auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausgedrückt werden (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1), d. h. (nach S. 34, Th. 1) Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott iſt und handelt, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken. Kein Ding hat etwas in ſich, wodurch es zerſtört werden könnte, oder was ſein Daſeyn aufhöbe (nach S. 4 d. Th.), ſondern es widerſetzt ſich

vielmehr alle dem, was sein Daseyn aufheben kann (nach dem vor. S.), also strebt es, so viel es kann und an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.

Beweis. Aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges erfolgt Manches nothwendig (nach S. 36 Th. 1), und die Dinge können nichts Anderes als das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig erfolgt (nach S. 29, Th. 1), darum ist das Vermögen oder Bestreben jedes Dinges, wodurch es entweder allein, oder mit anderen etwas thut, oder zu thun strebt, d. h. (nach S. 6 d. Th.) das Vermögen oder Bestreben, wodurch es in seinem Seyn zu beharren strebt, nichts als das gegebene oder wirkliche Wesen des Dinges selbst. W. z. b. w.

Achter Satz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, schließt keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.

Beweis. Denn wenn es eine begrenzte Zeit in sich schlösse, welche die Dauer eines

Dinges beſtimmte, ſo würde aus dem bloßen Vermögen ſelbſt, wodurch das Ding da iſt, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht da ſeyn könnte, ſondern zerſtört werden müßte. Nun iſt dieß (nach S. 4 d. Th.) widerſinnig, alſo ſchließt das Beſtreben, wonach das Ding da iſt, keine beſchränkte Zeit, ſondern vielmehr, weil es (nach S. 4 d. Th.), wenn von keiner äußeren Urſache zerſtört, mit demſelben Vermögen, womit es jetzt da iſt, da zu ſeyn immer fortfährt, eine unbeſtimmte Zeit in ſich. W. z. b. w.

Neunter Satz. Der Geiſt ſtrebt ſowohl, inſofern er klare und beſtimmte, als inſofern er verworrene Ideen hat, in ſeinem Seyn in unbeſtimmter Dauer zu beharren, und iſt ſich dieſes ſeines Strebens bewußt.

Beweis. Das Weſen des Geiſtes beſteht aus adäquaten und unadäquaten Ideen, wie wir (S. 3 d. Th.) gezeigt haben, folglich ſtrebt er (nach S. 7 d. Th.) ſowohl inſofern er die einen, als inſofern er die andern hat, in ſeinem Seyn zu beharren, und zwar (nach S. 8 d. Th.) in unbeſtimmter Dauer. Da aber der Geiſt (nach S. 28, Th. 2) durch die Idee der Erregungen des Körpers nothwendig ſich ſeiner bewußt iſt,

so ist also (nach S. 7 d. Th.) der Geist sich seines Strebens bewußt. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieses Streben, auf den Geist allein bezogen, heißt Wille, aber auf Geist und Körper zusammen bezogen, nennt man es ein Verlangen, welches also nichts Anderes ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, nothwendig folgt, und folglich ist der Mensch dieses zu thun bestimmt. Auch ist zwischen Verlangen und Begierde kein Unterschied, nur daß Begierde sich meist auf die Menschen bezieht, insofern sie sich ihres Verlangens bewußt sind. Man kann sie daher so definiren: Begierde ist Verlangen mit dem Bewußtseyn desselben. Hiernach ist also entschieden, daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen, noch begehren, weil wir es für gut halten; sondern vielmehr, daß wir deßhalb etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren.

Zehnter Satz. Es kann in unserem Geiste keine Idee geben, welche das Daseyn unseres Körpers ausschließt, vielmehr ist eine solche ihm entgegengesetzt.

Beweis. Es kann nichts in unserem Körper geben, was ihn zerstören kann (nach S. 5 d. Th.), folglich kann es auch keine Idee davon

in Gott geben, insofern er die Idee unseres Körpers hat (nach Folges. zu S. 9, Th. 2), d. h. (nach Folges. zu S. 11 und 13, Th. 2) es kann in unserem Geiste keine Idee davon geben, sondern vielmehr, da (nach S. 11 und 13, Th. 2) das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, die Idee eines wirklich daseyenden Körpers ist, so ist es das erste und hauptsächlichste Streben unseres Geistes (nach S. 7 d. Th.), das Daseyn unseres Körpers zu bejahen, und folglich ist eine Idee, welche das Daseyn unseres Körpers verneint, unserem Geiste entgegengesetzt. W. z. b. w.

Elfter Satz. Alles, was die Thätigkeit unseres Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt das Denkvermögen unseres Geistes.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Satz 7, Th. 2, oder auch aus Satz 14, Th. 2.

Anmerkung. Wir sehen daher, daß der Geist große Veränderungen erleiden, und bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, und diese Leidenschaften erklären uns die Seelenbewegungen der Lust und Unlust. Unter Lust verstehe ich also im Folgenden die

Leidenſchaft, wodurch der Geiſt zu größerer Vollkommenheit übergeht, unter Unluſt aber die Leidenſchaft, wodurch er zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Bezieht ſich ferner die Seelenbewegung der Luſt zugleich auf Geiſt und Körper, nenne ich ſie Wolluſt oder Wohlbehagen, die Seelenbewegung der Unluſt aber Schmerz oder Mißbehagen. Jedoch iſt zu bemerken, daß Wolluſt und Schmerz ſich dann auf den Menſchen beziehen, wenn ein Theil deſſelben mehr als die übrigen afficirt iſt, Wohlbehagen aber und Mißbehagen, wenn alle gleichmäßig afficirt ſind. Was Begierde ſey, habe ich in der Anmerkung zu Satz 9 dieſes Theils erklärt und außer dieſen dreien erkenne ich keine andere Hauptſeelenbewegungen an. In Folgendem werde ich zeigen, daß die anderen aus dieſen dreien entſtehen. Ehe ich jedoch weiter gehe, will ich hier den Satz 10 dieſes Theils weitläufiger erläutern, damit man deutlicher einſehe, auf welche Weiſe eine Idee einer Idee entgegengeſetzt iſt.

In der Anmerkung zu Satz 17 Theil 2 haben wir gezeigt, daß die Idee, welche das Weſen des Geiſtes ausmacht, das Daſeyn des Körpers ſo lange in ſich ſchließt, als der Körper ſelbſt da iſt. Ferner folgt aus dem, was wir in dem

Folgeſ. zu S. 8 Th. 2 und in der Anmerk. dazu gezeigt haben, daß das gegenwärtige Daſeyn unſeres Geiſtes blos davon abhängt, daß der Geiſt das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt. Endlich haben wir gezeigt, daß das Vermögen des Geiſtes, wodurch er ſich die Dinge vorſtellt und ſich ihrer erinnert, auch davon abhängt (ſiehe S. 17 und 18 Th. 2 mit der Anmerk.) daß er das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt. Hieraus folgt, daß das gegenwärtige Daſeyn des Geiſtes und ſein Vorſtellungsvermögen aufgehoben wird, ſobald der Geiſt das gegenwärtige Daſeyn des Körpers zu bejahen aufhört. Der Geiſt ſelbſt kann aber eben ſo wenig die Urſache ſeyn, weßhalb der Geiſt dieſes Daſeyn des Körpers zu bejahen aufhört (nach S. 2 d. Th.) als das, daß der Körper zu ſeyn aufhört. Denn (nach S. 6 Th. 2) iſt die Urſache, weßhalb der Geiſt das Daſeyn des Körpers bejaht, nicht, weil der Körper angefangen hat, da zu ſeyn. Deßhalb hört er auch aus demſelben Grunde nicht auf, das Daſeyn des Körpers ſelbſt zu bejahen, weil der Körper zu ſeyn aufhört, ſondern (nach S. 8 Th. 2) entſpringt dieß aus einer andern Idee, welche das gegenwärtige Daſeyn unſeres Körpers und folglich unſeres Geiſtes ausſchließt, und welche daher der Idee,

welche das Wesen unseres Geistes ausmacht, entgegengesetzt ist.

Zwölfter Satz. Der Geist sucht, soviel er vermag, sich das vorzustellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert.

Beweis. So lange der menschliche Körper auf eine Weise afficirt ist, welche die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so lange wird der menschliche Geist denselben Körper als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2), und folglich betrachtet (nach S. 7 Th. 2) der menschliche Geist einen äußeren Körper so lange als gegenwärtig, das heißt (nach Anmerkung desselben Satzes) er stellt sich ihn vor, so lange der menschliche Körper auf eine Weise afficirt ist, welche die Natur eben dieses äußern Körpers in sich schließt. So lange also der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder erweitert, so lange ist der Körper auf Weisen afficirt, welche sein Thätigkeitsvermögen vermehren oder erweitern (siehe Post. 1 d. Th.), und folglich wird (nach S. 11 d. Th.) so lange das Vermögen des Geistes vermehrt oder erweitert, und nachher (nach S. 6 oder 9 Th. 3) sucht der Geist, so viel er vermag, dieses sich vorzustellen. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Wenn der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder einschränkt, sucht er, so viel er vermag, sich derjenigen Dinge zu erinnern, welche das Daseyn jener ausschließen.

Beweis. So lange sich der Geist etwas derartiges vorstellt, so lange wird das Vermögen des Geistes und Körpers vermindert oder eingeschränkt (wie wir im vorigen Satze bewiesen haben), und doch wird er sich dieses so lange vorstellen, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das gegenwärtige Daseyn desselben ausschließt (nach S. 17 Th. 2) d. h. (wie wir eben gezeigt haben) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder eingeschränkt, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das Daseyn desselben ausschließt, und welches der Geist also (nach S. 9 d. Th.) so viel er vermag, sich vorzustellen, oder in das Gedächtniß zu rufen suchen wird. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Geist das sich vorzustellen abgeneigt ist, was sein Vermögen und das des Körpers vermindert oder einschränkt.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir klar, was Liebe und was Haß ist; Liebe ist nämlich nichts als Lust, verbunden mit der Idee einer

äußeren Urſache; und Haß nichts als Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußeren Urſache. Wir ſehen auch, daß der Liebende nothwendig den Gegenſtand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten ſucht, und dagegen der Haſſende den Gegenſtand, der ihm verhaßt iſt, zu entfernen und zu zerſtören ſucht. Doch von dieſem Allem in der Folge weitläufiger.

Vierzehnter Satz. Wenn der Geiſt einmal von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derſelben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden.

Beweis. Wenn der menſchliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich afficirt war, wird der Geiſt auch ſogleich, wenn er ſich hernach einen derſelben vorſtellt, ſich des andern erinnern (nach S. 18 Th. 2). Aber die Vorſtellungen des Geiſtes zeigen mehr die Erregungen unſeres Körpers als die Natur der äußeren Dinge an, (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 Th. 2) wenn alſo der Körper und folglich der Geiſt (ſiehe Def. 3 d. Th.) einmal von zwei Bewegungen afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derſelben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Jedes Ding kann zufällig Urſache der Luſt, Unluſt oder Begierde ſeyn.

Beweis. Angenommen, der Geiſt würde von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt, wovon die eine ſein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert, und die andere es vermehrt oder vermindert (ſiehe Poſt. 1 d. Th.) ſo erhellt aus dem vorigen Satze, daß, wenn der Geiſt hernach von der erſten als ſeiner wahren Urſache, welche (nach der Vorausſetzung) an ſich ſein Denkvermögen weder vermehrt noch vermindert, afficirt wird, er auch ſogleich von dieſer andern, welche ſein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 11 d. Th.) von Luſt oder Unluſt erregt werden wird, und ſonach iſt jenes Ding nicht an ſich, ſondern zufällig Urſache der Luſt oder Unluſt. Und auf dieſelbe Weiſe kann leicht dargethan werden, daß jenes Ding zufällig die Urſache der Begierde ſeyn kann. W. z. b. w.

Folgeſatz. Blos deßhalb, weil wir ein Ding mit der Regung von Luſt oder Unluſt betrachtet haben, wovon es ſelbſt nicht wirkende Urſache iſt, können wir es lieben oder haſſen.

Beweis. Denn bloß daher kommt es (nach S. 14 d. Th.), daß der Geiſt, wenn er ſich nachher dieſes Ding vorſtellt, durch die Regung

der Luſt oder Unluſt afficirt wird, das heißt (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) daß das Vermögen des Geiſtes und Körpers vermehrt oder vermindert wird u. ſ. w., und folglich (nach S. 12 d. Th.), daß der Geiſt geneigt iſt, es ſich vorzuſtellen oder (nach Folgeſ. zu S. 13 d. Th.) abgeneigt iſt, das heißt (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß er es liebt oder haßt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir, wie es kommen kann, daß wir etwas ohne irgend eine andere uns bekannte Urſache lieben oder haſſen, als blos aus Sympathie (wie man ſagt) und Antipathie. Hieher ſind auch diejenigen Objekte zu beziehen, die uns blos deßhalb mit Luſt oder Unluſt afficiren, weil ſie mit Objekten einige Aehnlichkeit haben, die uns mit eben dieſen Regungen afficiren, wie ich im folgenden Satze zeigen werde. Ich weiß zwar, daß die Schriftſteller, welche dieſe Wörter Sympathie und Antipathie zuerſt eingeführt haben, damit gewiſſe verborgene Eigenſchaften der Dinge bezeichnen wollen, aber ich glaube nichts deſto minder, daß wir auch bekannte oder offenbare Eigenſchaften darunter verſtehen dürfen.

Sechszehnter Satz. Wir werden ein Ding blos deßhalb, weil wir uns vorſtellen, daß es etwas Aehnliches mit einem Objekte hat, welches

den Geiſt mit Luſt oder Unluſt zu afficiren pflegt, lieben oder haſſen, wenn auch das, warum das Ding dem Objekte ähnlich iſt, nicht die bewirkende Urſache jener Regungen iſt.

Beweis. Das, was dem Objekte ähnlich iſt, haben wir in dem Objekte ſelbſt (nach der Vorausſetzung) mit der Regung der Luſt oder Unluſt betrachtet. Wenn alſo (nach S. 14 Th. 3) der Geiſt von der Vorſtellung deſſelben afficirt wird, wird er auch zugleich von dieſer oder jener Regung afficirt werden und folglich wird dieſes Ding, bei dem wir eben daſſelbe wahrnehmen (nach S. 15 d. Th.) zufällig Urſache der Luſt oder Unluſt. Alſo (nach dem vor. Folgeſ.) werden wir es lieben oder haſſen, wenn auch das, worin es dem Objekte ähnlich iſt, nicht die wirkende Urſache jener Regungen iſt.

Siebenzehnter Satz. Wenn wir uns ein Ding, welches uns mit der Seelenbewegung der Unluſt zu afficiren pflegt, in einigen mit einem andern gewiſſermaßen ähnlich vorſtellen, welches uns mit einer eben ſo großen Seelenbewegung der Luſt zu afficiren pflegt, ſo werden wir es haſſen und zugleich lieben.

Beweis. Denn dieſes Ding iſt (nach der Vorausſetzung) an ſich Urſache der Unluſt und (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) inſofern wir

es uns mit dieſer Seelenbewegung vorſtellen, werden wir es haſſen, inſofern wir uns außerdem vorſtellen, daß es etwas Aehnliches hat mit einem andern, welches uns mit einer eben ſo großen Regung von Luſt zu afficiren pflegt, werden wir es mit einer eben ſo großen Empfindung der Luſt lieben (nach dem vor. S.), und folglich werden wir es haſſen und zugleich lieben. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Stimmung des Geiſtes, welche nämlich aus zwei entgegengeſetzten Regungen entſteht, heißt Schwanken der Seele, welches ſich zur Seelenbewegung verhält, wie das Zweifeln zur Vorſtellung (ſiehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2); das Schwanken der Seele und das Zweifeln unterſcheiden ſich von einander nur nach dem Mehr oder Weniger. Es iſt aber zu bemerken, daß ich in dem vorigen Satze dieſes Schwanken der Seele aus Urſachen abgeleitet habe, welche an ſich die Urſache der einen Seelenbewegung, und zufällig die Urſache der andern Seelenbewegung ſind; ich habe dieß deßhalb gethan, weil es ſo leicher aus dem vorigen abgeleitet werden konnte, aber nicht, weil ich leugnen wollte, daß das Schwanken der Seele meiſt durch ein Objekt entſteht, welches die wirkende Urſache beider Seelenbewegungen iſt. Denn der

menſchliche Körper beſteht (nach Poſt. 1 Th. 2) aus vielfachen Individuen verſchiedener Natur, und kann folglich (nach Ax. 1 hinter Lehnſ. 3, nach S. 13 Th. 2) von einem und demſelben Körper auf vielfache und verſchiedene Weiſen afficirt werden, und im Gegentheil, weil ein und daſſelbe Ding auf vielfache Weiſen afficirt werden kann, wird es auch auf viele und verſchiedenen Weiſen einen und denſelben Theil des Körpers afficiren können. Hieraus können wir leicht erkennen, daß ein und derſelbe Gegenſtand die Urſache vieler und entgegengeſetzter Seelenbewegungen ſeyn kann.

Achtzehnter Satz. Der Menſch wird von der Vorſtellung eines vergangenen oder künftigen Dinges mit derſelben Seelenbewegung der Luſt und Unluſt afficirt, wie von der Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis. So lange der Menſch von der Vorſtellung eines Dinges afficirt wird, wird er das Ding, wenn es auch nicht vorhanden iſt, als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2 mit dem Folgeſ.) und ſtellt es ſich nur als vergangen oder zukünftig vor, wenn ſeine Vorſtellung mit der Vorſtellung der Vergangenheit oder Zukunft verbunden iſt (ſiehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2). Daher iſt die Vorſtellung eines Dinges, bloß an

ſich betrachtet, dieſelbe, ſie mag auf Zukunft, Vergangenheit oder Gegenwart bezogen werden, d. h. (nach Folgeſ. 2 zu S. 16, Th. 2) der Zuſtand oder die Erregung des Körpers iſt dieſelbe, es mag eine Vorſtellung eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn, und folglich iſt die Seelenbewegung der Luſt und Unluſt dieſelbe, die Vorſtellung mag die eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Ich nenne hier ein Ding inſofern vergangen oder zukünftig, inwiefern wir von demſelben erregt waren, oder zukünftig afficirt werden. Z. B. inſofern wir es geſehen haben oder ſehen werden, inſofern es uns erquickt hat, oder erquicken wird, uns geſchadet hat, oder ſchaden wird. Denn inſofern wir es uns ſo vorſtellen, bejahen wir ſein Daſeyn, d. h. der Körper wird von keiner Regung afficirt, welche das Daſeyn des Dinges ausſchlöſſe, alſo war (nach S. 17 Th. 2) der Körper von der Vorſtellung des Dinges auf dieſelbe Weiſe afficirt, als wenn das Ding ſelbſt gegenwärtig wäre. Weil aber meiſt diejenigen, welche viel Erfahrung haben, ſchwanken, ſo lange ſie ein Ding als künftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang des Dinges häufig in Zweifel ſind

(ſiehe Anmerk. zu S. 44 Th. 2) ſo ſind die Seelenbewegungen, welche aus ſolchen Vorſtellungen der Dinge entſtehen, nicht ſo beſtändig, ſondern werden meiſt von den Vorſtellungen anderer Dinge getrübt, bis die Menſchen über den Ausgang des Dinges ſicherer ſind.

2. Anmerkung. Aus dem eben Geſagten erkennen wir, was Hoffnung, Furcht, Zuverſicht, Verzweiflung, Freude und Gewiſſensbiß iſt. Hoffnung iſt unbeſtändige Luſt, entſprungen aus der Vorſtellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, über deſſen Ausgang wir zweifelhaft ſind. Furcht hingegen iſt unbeſtändige Luſt, ebenfalls entſprungen aus der Vorſtellung eines zweifelhaften Dinges; wenn dann der Zweifel in dieſen Seelenbewegungen aufgehoben wird, wird aus der Hoffnung Zuverſicht und aus der Furcht Verzweiflung, nämlich Luſt oder Unluſt entſpringen aus der Vorſtellung eines Dinges, welches wir gefürchtet oder gehofft haben. Freude ſodann iſt Luſt, entſprungen aus der Vorſtellung eines vergangenen Dinges, über deſſen Ausgang wir zweifelhaft waren. Gewiſſensbiß endlich iſt der Freude entgegengeſetzte Unluſt.

Neunzehnter Satz. Wer ſich vorſtellt, daß das, was er liebt, zerſtört werde, wird Unluſt,

ſtellt er ſich aber vor, daß es erhalten wird, wird er Luſt empfinden.

Beweis. Der Geiſt ſucht ſich, ſoviel er vermag, das vorzuſtellen, was das Thätigkeits-Vermögen des Körpers vermehrt oder erweitert (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) das, was er liebt. Die Vorſtellung wird von dem erweitert, was das Daſeyn des Dinges ſetzt, und dagegen von dem beſchränkt, was das Daſeyn des Dinges ausſchließt (nach S. 17 Th. 2); demnach fördern die Vorſtellungen der Dinge, welche das Daſeyn des geliebten Gegenſtandes ſetzen, das Beſtreben des Geiſtes, wodurch er den geliebten Gegenſtand ſich vorzuſtellen ſtrebt, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) ſie afficiren den Geiſt mit Luſt, und was dagegen das Daſeyn des geliebten Gegenſtandes ausſchließt, beſchränkt eben dieſes Beſtreben des Geiſtes, d. h. (nach derſelben Anmerkung) afficirt den Geiſt mit Unluſt. Wer ſich daher vorſtellt, daß das, was er liebt, zerſtört wird, wird Unluſt empfinden ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigſter Satz. Wer ſich vorſtellt, daß das, was er haßt, zerſtört werde, wird Luſt empfinden.

Beweis. Der Geiſt ſucht (nach S. 13 d. Th.) ſich dasjenige vorzuſtellen, was das Daſeyn

der Dinge ausschließt, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, d. h. (nach Anmerkung desselben Satzes) er sucht sich dasjenige vorstellend, was das Daseyn der Dinge ausschließt, welche er haßt, und darum fördert die Vorstellung des Dinges, welche das Daseyn desjenigen, was der Geist haßt, ausschließt, dieses Bestreben des Geistes, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den Geist mit Lust. Wer sich daher vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört werde, wird Lust empfinden. W. z. b. w.

Einundzwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Lust oder Unlust afficirt wird, wird auch mit Lust oder Unlust afficirt werden; und jede dieser Seelenbewegungen wird im Liebenden größer oder geringer seyn, je nachdem eine davon in dem Geliebten größer oder geringer ist.

Beweis. Die Vorstellungen der Dinge (wie wir S. 19 d. Th. gezeigt haben), die das Daseyn des geliebten Gegenstandes setzen, fördern das Bestreben des Geistes, wonach er sich den geliebten Gegenstand selbst vorzustellen sucht. Aber die Lust setzt das Daseyn des lustempfindenden Gegenstandes und um so mehr, je größer die Bewegung der Lust ist; denn sie ist (nach

Anmerk. zu S. 11 d. Th.) Uebergang zu größerer Vollkommenheit. Also fördert die Vorstellung der Luſt des geliebten Gegenſtandes bei dem Liebenden das Beſtreben des Geiſtes ſelbſt, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den Liebenden mit Luſt und mit um ſo größerer, je größer dieſe Seelenbewegung bei dem geliebten Gegenſtande iſt. Dieß war das erſte. Denn inſofern ein Ding mit Unluſt afficirt wird, inſofern wird es zerſtört, und das um ſo mehr, mit je größerer Unluſt es afficirt wird (nach derſelben Anmerk. zu S. 11 d. Th.) und folglich (nach S. 19 d. Th.) wer ſich vorſtellt, daß das, was er liebt, mit Unluſt afficirt werde, wird auch mit Unluſt afficirt werden, und mit um ſo größerer, je größer dieſe Seelenbewegung in dem geliebten Gegenſtande iſt. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand ein Ding, das wir lieben, mit Luſt afficirt, werden wir mit Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen vorſtellen, daß er es mit Unluſt afficirt, werden wir hingegen auch mit Haß gegen ihn afficirt werden.

Beweis. War der Gegenſtand, den wir lieben, mit Luſt oder Unluſt afficirt, afficirt er auch uns mit Luſt oder Unluſt, wenn wir uns nämlich

vorſtellen, daß der geliebte Gegenſtand mit jener Luſt oder Unluſt afficirt iſt (nach dem vor. Satze). Es wird aber angenommen, daß es dieſe Luſt oder Unluſt in uns gebe, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, ſomit (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand den Gegenſtand, den wir lieben, mit Luſt oder Unluſt afficirt, werden wir gegen ihn mit Liebe oder Haß afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Satz 21 zeigt uns, was Mitleiden heißt, das wir als Unluſt, entſprungen aus dem Unglück eines Andern, definiren können; wie aber die Luſt zu nennen ſey, die aus dem Glück eines Andern entſpringt, weiß ich nicht.* Ferner wollen wir die Liebe zu dem, der einem Andern Gutes that, Zugeneigtheit, und dagegen den Haß gegen den, der einem Andern Böſes that, Indignation nennen. Endlich iſt zu bemerken, daß wir nicht nur ein Ding bemitleiden, das wir geliebt haben (wie wir S. 21 gezeigt), ſondern auch ein ſolches, für daß wir vorher gar keine Seelenbewegung hatten, wenn wir es nur für Unſersgleichen halten (wie unten zeigen werde), und daß wir alſo

* Im Deutſchen haben wir das Wort: Mitleiden. Anmerk. des Ueberſetzers.

egen denjenigen wohlwollend sind, der Jemanden nsersgleichen Gutes that, und dagegen gegen en indignirt, der Jemanden Unsersgleichen Bö- es zufügte.

Neiundzwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, aß das, was er haßt, mit Unluſt afficirt sey, ird Luſt empfinden; wenn er sich dagegen vor- tellt, daß es mit Luſt afficirt werde, wird er nluſt empfinden, und jede dieser Seelenbewe- ungen wird um so größer oder geringer seyn, e größer oder geringer bei dem, was er haßt, as entgegengesetzte ist.

Beweis. Inwiefern der verhaßte Gegen- tand mit Unluſt afficirt wird, insofern wird er erstört und um so mehr von je größerer Unluſt r afficirt wird (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Wer sich daher vorstellt (nach S. 20 d. Th.), aß das, was er haßt, mit Unluſt afficirt werde, ird dagegen mit Luſt afficirt werden, und mit m so größerer mit je größerer Unluſt afficirt r sich den verhaßten Gegenstand vorstellt; dies as das erste. Ferner setzt Luſt das Daseyn es lustempfindenden Gegenstandes (nach ders. Anmerk. zu S. 11 d. Th.) und um so mehr, esto größer man sich die Luſt denkt. Wenn Jemand, den er haßt, sich mit Luſt afficirt vor- tellt, so wird diese Vorstellung (nach S. 13 Th. 3)

sein Bestreben beschränken, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der, welcher haßt, wird von Unlust afficirt werden ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Lust kann kaum fast und ohne Geistesconflikt bestehen. Denn (wie ich bald in S. 27 d. Th. zeigen werde) insofern sich Einer vorstellt, daß etwas Seinesgleichen von der Seelenbewegung der Unlust afficirt ist, muß er Unlust empfinden und umgekehrt, wenn er sich vorstellt, daß es von Lust afficirt ist. Aber hier haben wir den Haß im Auge.

Vierundzwanzigster Satz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand ein Ding, das wir hassen, mit Lust afficirt, werden wir auch gegen ihn von Haß afficirt werden, wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er dasselbe Ding mit Unlust afficire, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso bewiesen, wie S. 22 d. Th. Man vergleiche diesen.

Anmerkung. Diese und ähnliche Regungen des Hasses gehören zum Neid. Der Neid ist also nichts Anderes als der Haß selbst, insofern dieser als den Menschen so disponirend betrachtet wird, daß er sich über das Unglück des Andern freut, und sich dagegen über sein Glück betrübt. —

Fünfundzwanzigster Satz. Wir streben, alles das von uns und dem geliebten Gegenstande zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den geliebten Gegenstand mit Luſt afficirt, und dagegen Alles das zu verneinen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Unluſt afficirt.

Beweis. Was wir uns als den geliebten Gegenſtand mit Luſt oder Unluſt afficirend vorſtellen, das afficirt uns mit Luſt oder Unluſt (nach S. 21 d. Th.) Der Geiſt ſtrebt aber (nach S. 12 d. Th.) ſo viel er vermag, ſich das vorzuſtellen, was uns mit Luſt afficirt, d. h. (nach S. 17, Th. 2 und Folgeſ.) als gegenwärtig zu betrachten, und dagegen (nach S. 13 d. Th.) das Daſeyn deſſen auszuſchließen, was uns mit Unluſt afficirt. Alſo ſtreben wir, Alles das von uns und dem geliebten Gegenſtande zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Luſt afficirt und umgekehrt. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Wir ſtreben, alles das von dem Gegenſtande, den wir haſſen, zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es ihn mit Unluſt afficirt, und dagegen das zu verneinen, wovon wir uns vorſtellen, daß es ihn mit Luſt afficirt.

Beweis. Dieſer Satz folgt aus Satz 23, wie der vorherige aus Satz 21 d. Th.

Anmerkung. Hieraus erſehen wir, daß es leicht kommen kann, daß der Menſch von ſich und dem geliebten Gegenſtande eine größere Meinung hat, als recht iſt, und dagegen von dem Gegenſtande, den er haßt, eine geringere, als recht iſt. Dieſe Vorſtellung auf den Menſchen ſelbſt bezogen, der eine größere Meinung als recht iſt, von ſich hat, heißt Hochmuth und iſt eine Art Wahnſinn, weil nämlich der Menſch mit offenen Augen träumt, er vermöge Alles, was er blos mit der Vorſtellung erreicht, und was er deßhalb als real betrachtet und ſich daran erfreut, ſolange er ſich das nicht vorſtellen kann, was das Daſeyn von jenem ausſchließt, und ſein Thätigkeitsvermögen beſchränkt. Hochmuth iſt alſo eine Luſt, daraus entſprungen, daß der Menſch eine größere Meinung von ſich hat, als recht iſt. Ferner die Luſt, welche daraus entſpringt, daß der Menſch von einem Andern eine größere Meinung hat, als recht iſt, heißt Ueberſchätzung, und diejenige heißt Geringſchätzung, welche daraus entſpringt, daß er von einem Andern eine geringere Meinung hat, als recht iſt.

Siebenundzwanzigſter Satz. Dadurch, daß wir uns etwas Unſersgleichen, zu welchem wir

keine Seelenbewegung hatten, von einer Seelenbewegung afficirt vorſtellen, werden wir eben dadurch von einer gleichen Seelenbewegung afficirt.

Beweis. Die Vorſtellungen der Dinge ſind Erregungen des menſchlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper gleichſam als gegenwärtig darſtellen (nach der Anm. zu S. 17, Th. 2) d. h. (nach S. 16, Th. 2) deren Ideen die Natur unſeres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des äußeren Körpers in ſich ſchließen. Wenn alſo die Natur des äußeren Körpers der Natur unſeres Körpers gleich iſt, dann wird die Idee des äußeren Körpers, den wir uns vorſtellen, eine Erregung unſeres Körpers in ſich ſchließen, die der Erregung des äußeren Körpers gleich iſt. Und folglich, wenn wir uns vorſtellen, daß Einer Unſersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt iſt, ſo wird dieſe Vorſtellung eine Erregung unſeres Körpers ausdrücken, die dieſer Seelenbewegung gleich iſt, und alſo dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß etwas Unſersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt werde, werden wir von einer gleichen Seelenbewegung afficirt, wie es ſelbſt. Wenn wir etwas Unſersgleichen haſſen, werden wir, inſofern (nach S. 23 d. Th.) von einer, jenem

entgegengesetzten Seelenbewegung afficirt werden, nicht aber von einer gleichen. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Nachahmung der Seelenbewegungen heißt, wenn sie sich auf die Unlust bezieht, Mitleiden (siehe hierüber Anmerk. zu S. 22 d. Th.), aber auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche also nichts Anderes ist, als Begierde nach einem Dinge, die dadurch in uns erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, daß Andere Unsersgleichen dieselbe Begierde haben.

Erster Folgesatz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand, zu welchem wir keine Seelenbewegung hatten, etwas Unsersgleichen mit Lust afficirt, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er es mit Unlust afficire, werden wir dagegen von Haß gegen ihn afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso aus dem vor. bewiesen, wie Satz 22 d. Th. aus Satz 21.

Zweiter Folgesatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, können wir deßhalb nicht hassen, weil sein Leiden uns mit Unlust afficirt.

Beweis. Denn wenn wir es deßhalb hassen könnten, dann würden wir uns (nach S. 23 d. Th.) über seine Unlust freuen, was gegen die Voraussetzung ist.

Dritter Folgesatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, werden wir, so viel wir können, von seinem Leiden zu befreien streben.

Beweis. Das, was das Ding, welches wir bemitleiden, mit Unlust afficirt, afficirt auch uns mit gleicher Unlust (nach dem vor. S.) und folglich werden wir suchen, uns Alles dessen zu erinnern, was das Daseyn dieses letzteren Dinges aufhebt, oder was das Ding zerstört (nach S. 13 d. Th.) d. h. (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) wir werden danach gelüsten, oder dazu bestimmt werden, es zu zerstören, und folglich werden wir uns bestreben, das Ding, welches wir bemitleiden, von seinem Leiden zu befreien. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Wille oder dieses Verlangen, wohl zu thun, das daraus entspringt, daß wir ein Ding bemitleiden, dem wir eine Wohlthat erweisen wollen, heißt Wohlwollen, welches also nichts Anderes ist, als eine aus Mitleid entsprungene Begierde. Anderes über Liebe und Haß gegen den, der einem Dinge, das wir uns als Unsersgleichen vorstellen, Gutes oder Böses erzeugt hat, siehe Anm. zu S. 22 d. Th.

Achtundzwanzigster Satz. Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe, suchen wir zum Werden zu fördern; Alles aber

wovon wir uns vorstellen, daß es derselben widerstrebe, oder zur Unlust führe, suchen wir wegzuschaffen oder zu vernichten.

Beweis. Wir suchen, so viel wir vermögen, das uns vorzustellen, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach S. 17, Th. 2) wir suchen es so viel als möglich als gegenwärtig oder als wirklich daseyend zu betrachten. Aber das Bestreben des Geistes oder das Denkvermögen ist von Natur gleich und zusammen mit dem Bestreben des Körpers oder dem Thätigkeitsvermögen (wie aus Folges. zu S. 7 und Folges. zu S. 11, Th. 2 deutlich folgt). Wir streben also absolut, oder (was nach Anm. zu S. 9 d. Th. dasselbe ist) wir begehren und bezwecken, daß dieses da sey. Dieß war das erste. Ferner, wenn wir uns vorstellen, daß das, was wir für die Ursache der Unlust halten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) daß das, was wir hassen, vernichtet werde, werden wir Lust empfinden (nach S. 20 d. Th.), und folglich werden wir (nach dem ersten Theil dieses Beweises) es zu vernichten, oder (nach S. 13, Th. 3) wegzuschaffen suchen, um es nicht als gegenwärtig zu betrachten. Dieß war das zweite. Wir suchen also Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust ꝛc. W. b. z. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Wir werden auch Alles das zu thun ſtreben, wovon wir uns vorſtellen, daß die * Menſchen es mit Luſt anſehen, und dagegen das zu thun vermeiden, wovon wir uns vorſtellen, daß die Menſchen es vermeiden.

Beweis. Dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß die Menſchen etwas lieben oder haſſen, werden wir daſſelbe lieben oder haſſen (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) eben dadurch werden wir Luſt oder Unluſt über die Gegenwart dieſes Dinges empfinden, und folglich (nach dem vor. S.) werden wir Alles das zu thun ſtreben, wovon wir uns vorſtellen, daß die Menſchen es lieben oder mit Luſt anſehen ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſes Beſtreben, etwas zu thun, ſowie auch zu unterlaſſen; blos aus dem Grunde, damit wir den Menſchen gefallen, heißt Ehrſucht, beſonders wenn wir ſo übermäßig der großen Menge zu gefallen ſtreben, daß wir zu unſerem oder auch eines Andern Schaden etwas thun oder unterlaſſen; ſonſt nennt man es gewöhnlich Humanität. Die Luſt, womit wir

* Man muß hier und im Folgenden ſolche Menſchen verſtehen, zu denen wir keine Seelenbewegung haben.

uns die That eines Andern vorstellen, durch welche er uns zu ergötzen suchte, nenne ich Lob; die Unlust aber, wonach wir im Gegentheile seine That mißbilligen, nenne ich Tadel.

Dreißigster Satz. Wenn Jemand etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, wird er von Lust afficirt werden, verbunden mit der Idee seiner selbst, als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten; wenn er dagegen etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Unlust afficirt, wird er dagegen sich selbst mit Unlust betrachten.

Beweis. Wer sich vorstellt, daß er die Andern mit Lust oder Unlust afficirt, wird eben dadurch (nach S. 27 d. Th.) von Lust oder Unlust afficirt werden. Da aber der Mensch (nach S. 19 und 23, Th. 2) durch die Erregungen, wodurch er zum Handeln bestimmt wird, sich seiner bewußt ist, so wird also der, welcher etwas gethan hat, wovon er sich selber vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, von Lust afficirt werden, mit dem Bewußtseyn seiner selbst als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten, und umgekehrt. W. z. b. w.

Anmerkung. Da die Liebe (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Lust ist, verbunden mit der Idee

einer äußern Urſache, und der Haß Unluſt, ebenfalls verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, ſo wird alſo dieſe Luſt und Unluſt eine Gattung von Liebe und Haß ſeyn. Weil aber Liebe und Haß ſich auf äußere Gegenſtände beziehen, ſo werden wir dieſe Seelenbewegungen mit anderen Benennungen bezeichnen, nämlich Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, werden wir Ruhm nennen, und die dieſem entgegengeſetzte Unluſt, Schimpf, wenn nämlich Luſt oder Unluſt daraus entſteht, daß der Menſch glaubt, er werde gelobt oder getadelt. Sonſt nenne ich Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, Zufriedenheit mit ſich ſelber, die aber ihr entgegengeſetzte Unluſt, Reue. Wenn ferner (nach Folgeſ. zu S. 17, Th. 2) die Luſt, womit Jemand die Andern zu afficiren ſich vorſtellt, ganz allein in ſeiner Vorſtellung ſeyn kann, und (nach S. 25 d. Th.) Jeder Alles das von ſich vorzuſtellen ſtrebt, wovon er ſich vorſtellt, daß es ihn mit Luſt afficirt, iſt es alſo leicht möglich, daß der Berühmte hochmüthig iſt, und ſich vorſtellt, daß er Allen angenehm ſey, während er Allen läſtig iſt.

Einunddreißigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas liebt, begehrt oder haßt, was wir ſelber lieben oder haſſen, ſo

werden wir eben dadurch das Ding beſtändiger lieben oder haſſen. Wenn wir uns aber vorſtellen, daß er das, was wir lieben, verſchmäht, oder umgekehrt, dann werden wir ein Schwanken der Seelee rleiden.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas liebt, werden wir eben dadurch daſſelbe lieben (nach S. 27 d. Th.). Wir ſetzen aber voraus, daß wir daſſelbe ohnedieß lieben; es tritt alſo eine neue Urſache zur Liebe hinzu, wodurch ſie genährt wird, und ſonach werden wir das, was wir lieben, eben dadurch beſtändiger lieben. Ferner, ſchon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas verſchmähe, werden wir es verſchmähen (nach demſelben S.). Wenn wir aber annehmen, daß wir zu derſelben Zeit eben dieß lieben, werden wir alſo zu derſelben Zeit daſſelbe lieben und verſchmähen, oder (ſiehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) wir werden ein Schwanken der Seele erleiden. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus und aus Satz 28 d. Th. folgt, daß Jeder, ſo weit er vermag, dahin ſtrebt, daß Jeder das liebe, was er ſelbſt liebt, und das haſſe, was er ſelbſt haßt. Daher ſagt der Dichter:

„Hoffen zugleich und fürchten zugleich muß Jeder, der liebet;"
„Eifern iſt, wer das Herz liebt, das ein Anderer verließ."*

Anmerkung. Dieſes Beſtreben zu bewirken, daß Jeder in Rückſicht auf das, was wir lieben und haſſen, uns beiſtimmen, iſt eigentlich Ehrſucht (ſiehe Anmerk. zu S. 29 d. Th.). Und ſo ſehen wir, daß Jeder von Natur begehrt, daß die Uebrigen nach ſeinem Sinne leben. Wenn dieſes Alle gleicherweiſe begehren, ſind ſie ſich gleicherweiſe im Wege, und während ſie Alle von Allen gelobt oder geliebt ſeyn wollen, ſind ſie einander verhaßt.

Zweiunddreißigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand ſich eines Dinges erfreut, das nur Einer allein beſitzen kann, werden wir zu bewirken ſuchen, daß er das Ding nicht beſitzt.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Jemand ſich eines Dinges erfreut, werden wir (nach S. 17 d. Th. nebſt Folgeſ. 1) dieſes Ding lieben und danach begehren, uns deſſen zu erfreuen. Aber (nach der Vorausſetzung)

* Ovid's Liebesgedichte, Buch 2, Elegie 19, V. 5 und 6.

ſtellen wir uns als ein Hinderniß dieſer Luſt vor, daß Jener ſich eben dieſes Dinges erfreut; alſo (nach S. 28 d. Th.) werden wir zu bewirken ſuchen, daß er es nicht beſitze. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ſehen alſo, daß es mit der Natur der Menſchen meiſt ſo beſchaffen iſt, daß man die, denen es ſchlecht geht, bemitleidet, und die, denen es wohl geht, beneidet, und zwar (nach dem vor. S.) mit um ſo größerem Haſſe, je mehr man das Ding liebt, in deſſen Beſitz man ſich einen Andern vorſtellt. Wir ſehen ferner, daß aus derſelben Eigenſchaft der menſchlichen Natur, aus welcher folgt, daß die Menſchen mitleidig ſind, auch folgt, daß ſie neidiſch und ehrſüchtig ſind. Wenn wir endlich die Erfahrung ſelbſt zu Rathe ziehen wollen, werden wir erfahren, daß ſie ſelbſt alles dieſes lehrt, beſonders wenn wir auf die früheren Jahre unſeres Lebens achten. Denn wir machen die Erfahrung, daß die Kinder, weil ihr Körper beſtändig wie im Gleichgewichte iſt, ſchon deßhalb weinen oder lachen, weil ſie Andere lachen oder weinen ſehen, und was ſie Andere thun ſehen, wollen ſie ſogleich nachahmen, und begehren Alles für ſich, wodurch ſie ſich vorſtellen, daß Andere ſich deren erfreuen, weil nämlich die Vorſtellungen der Dinge, wie wir geſagt haben, die

Erregungen des menſchlichen Körpers ſelbſt ſind, oder Daſeynsweiſen, wodurch der menſchliche Körper von äußeren Urſachen afficirt und disponirt wird, dieſes oder jenes zu thun.

Dreiunddreißigſter Satz. Wenn wir Etwas Unſersgleichen lieben, ſuchen wir, ſo viel wir können, zu bewirken, daß es uns wieder liebe.

Beweis. Ein Ding, das wir lieben, ſuchen wir vorzugsweiſe, ſo viel wir können, uns vorzuſtellen (nach S. 12 d. Th.). Wenn alſo das Ding Unſersgleichen iſt, werden wir es vorzugsweiſe mit Luſt zu afficiren (nach S. 29 d. Th.) oder, ſo viel als möglich, zu bewirken ſuchen, daß der geliebte Gegenſtand mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns, d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß es uns wieder liebe. W. z. b. w.

Vierunddreißigſter Satz. Je größer wir uns die Seelenbewegungen vorſtellen, die der geliebte Gegenſtand gegen uns hat, deſto rühmlicher werden wir uns erſcheinen.

Beweis. Wir ſtreben, ſo viel wir können, daß der geliebte Gegenſtand uns wieder liebe (nach dem vor. S.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß der geliebte Gegenſtand mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns. Je größer wir uns alſo die Luſt vor-

ſtellen, womit der geliebte Gegenſtand um unſertwillen afficirt iſt, deſto mehr wird dieſes Beſtreben befördert, d. h. (nach S. 11 d. Th. nebſt Anmerk.) mit deſto größerer Luſt werden wir afficirt. Wenn wir aber darüber Luſt empfinden, weil wir einen Andern Unſersgleichen mit Luſt afficirten, dann betrachten wir uns ſelbſt mit Luſt (nach S. 30 d. Th.). Je größer wir uns alſo die Seelenbewegung vorſtellen, mit welcher der geliebte Gegenſtand gegen uns afficirt iſt, mit deſto größerer Luſt werden wir uns ſelbſt betrachten, oder (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) deſto rühmlicher werden wir uns erſcheinen. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß der geliebte Gegenſtand durch ein gleiches oder engeres Band der Freundſchaft ſich mit einem Andern verbinde, als das war, wodurch er allein daſſelbe im Beſitz hatte, ſo wird er mit Haß gegen den geliebten Gegenſtand afficirt werden und jenen Andern beneiden.

Beweis. Man erſcheint ſich um ſo rühmlicher, je größer man ſich die Liebe vorſtellt, womit der geliebte Gegenſtand gegen Jemanden afficirt iſt (nach dem vor. Satz), d. h. (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) man hat um ſo mehr Luſt, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird

man so viel als möglich sich vorzustellen suchen, daß der geliebte Gegenstand auf das Engste mit ihm verbunden sey. Dieses Bestreben oder dieses Verlangen wird gehegt, wenn man einen Andern dasselbe begehrend sich vorstellt (nach S. 31 d. Th.). Es wird aber angenommen, daß dieses Bestreben oder dieses Verlangen eingeschränkt wird von der Vorstellung des geliebten Gegenstandes selbst, verbunden mit der Vorstellung dessen, mit dem der geliebte Gegenstand sich verbindet. Also würde man (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eben dadurch mit Unlust afficirt werden, verbunden mit der Idee des geliebten Gegenstandes, als der Ursache, und zugleich mit der Vorstellung des Andern, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) man wird mit Haß gegen den geliebten Gegenstand afficirt werden und zugleich jenen Andern (nach Folgesatz zu Satz 15 d. Th.), den er deßhalb (nach S. 13 d. Th.), weil er sich des geliebten Gegenstandes erfreut, beneiden. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser mit Neid verbundene Haß gegen den geliebten Gegenstand heißt Eifersucht, welche also nichts Anderes ist, als das Schwanken der Seele, entsprungen aus Haß und Liebe zugleich, verbunden mit der Idee eines Andern, den man beneidet. Sodann wird dieser

Haß gegen den geliebten Gegenſtand größer ſeyn, nach Maßgabe der Luſt, womit der Eiferſüchtige durch die gegenſeitige Liebe des geliebten Gegenſtandes afficirt zu werden pflegte, und auch nach Maßgabe der Seelenbewegung, mit der er gegen den afficirt war, mit welchem er den geliebten Gegenſtand ſich vereinigend vorſtellt. Denn wenn er ihn haßte, wird er eben dadurch den geliebten Gegenſtand (nach S. 24 d. Th.) haſſen, weil er ſich vorſtellt, daß er das, was er ſelber haßt, mit Luſt afficirt, und auch (nach Folgeſatz zu S. 15 d. Th.) deßhalb, weil er gezwungen wird, die Vorſtellung des geliebten Gegenſtandes mit der Vorſtellung deſſen, den er haßt, zu verbinden. Dieſes findet meiſt bei der Frauenliebe Statt; denn wer ſich vorſtellt, daß ein Weib, das er liebt, ſich einem Andern preis gibt, wird nicht blos deßhalb Unluſt haben, weil ſein Verlangen gehemmt wird, ſondern er verabſcheut es auch, weil er die Vorſtellung des geliebten Gegenſtandes mit den Schamtheilen und den Entleerungen eines Andern zu verbinden gezwungen iſt. Hierzu kömmt endlich, daß der Eiferſüchtige nicht mit derſelben Miene, die ihm der geliebte Gegenſtand zu zeigen pflegte, von dieſem aufgenommen wird, und auch darum hat der Liebende Unluſt, wie ich gleich zeigen werde.

Sechsunddreißigster Satz. Wer sich des Gegenstandes erinnert, woran er sich einmal erfreute, wünscht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er zum ersten Male sich dessen erfreute.

Beweis. Alles, was der Mensch zugleich mit dem Gegenstande sah, das ihn erfreute, wird (nach S. 15 d. Th.) zufällig Ursache der Lust seyn, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird er alles dieses zugleich mit dem Gegenstande, der ihn erfreute, zu besitzen wünschen, oder er wird den Gegenstand unter allen den Umständen zu besitzen wünschen, als da er zum ersten Male sich daran erfreute. W. z. b. w.

Folgesatz. Wenn daher der Liebende die Erfahrung macht, daß einer der Umstände fehlt, wird er Unlust empfinden.

Beweis. Denn insofern er die Erfahrung macht, daß ein Umstand fehlt, stellt er sich etwas vor, was das Daseyn dieses Gegenstandes ausschließt. Da er aber aus Liebe jenen Gegenstand oder jenen Umstand (nach dem vor. S.) wünscht, wird er Unlust empfinden (nach S. 19 d. Th.), insofern er sich vorstellt, daß er fehlt.

Anmerkung. Diese Unlust heißt, insofern sie sich auf die Abwesenheit dessen bezieht, was wir lieben, Sehnsucht.

Siebenunddreißigster Satz. Die Begierde welche aus Unluſt oder Luſt, aus Haß oder Lieb entſteht, iſt um ſo größer, je größer die Seelen bewegung iſt.

Beweis. Unluſt vermindert oder beſchränk (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) das Thätigkeits vermögen des Menſchen, d. h. (nach S. 7 d. Th. vermindert oder beſchränkt das Beſtreben, wo nach der Menſch in ſeinem Sinn zu beharre ſtrebt, und iſt folglich (nach S. 5 d. Th.) die ſem Beſtreben entgegengeſetzt. Alles, was da von Unluſt afficirte Menſch anſtrebt, iſt, die Un luſt zu entfernen; aber (nach der Def. der Un luſt) je größer die Unluſt iſt, einem um deſt größeren Theil des menſchlichen Thätigkeitsver mögens ſteht ſie nothwendig entgegen; alſo j größer die Unluſt iſt, mit deſto größerem Thä tigkeitsvermögen wird der Menſch dagegen ſtre ben, die Unluſt zu entfernen, d. h. (nach Anm zu S. 6 d. Th.) mit deſto größerer Begierd oder Verlangen wird er die Unluſt zu entferne ſuchen. Da ferner Luſt auch (nach Anm. zu S. 1 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menſche vermehrt oder erweitert, ſo wird leicht auf die ſelbe Weiſe bewieſen, daß der mit Luſt afficirt Menſch nichts Anderes wünſcht, als dieſes fü zu erhalten, und zwar mit um ſo größere

Begierde, je größer die Luſt iſt. Endlich, da Haß und Liebe an ſich die Seelenbewegungen der Luſt oder Unluſt ſind, folgt auf dieſe Weiſe, daß das Beſtreben, Verlangen oder die Begierde, die aus Haß oder Liebe entſtehen, nach Maßgabe des Haſſes und der Liebe größer ſeyn werden. W. z. b. w.

Achtunddreißigſter Satz. Wenn Jemand einen geliebten Gegenſtand zu haſſen begonnen hat, ſo daß die Liebe völlig vertilgt wird, wird er ihn bei gleicher Urſache mehr haſſen, als hätte er ihn nie geliebt, und um ſo mehr, je größer die Liebe vorher geweſen.

Beweis. Denn, wenn Jemand den Gegenſtand, den er liebt, zu haſſen beginnt, ſo werden mehr Verlangen bei ihm eingeſchränkt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn Liebe iſt Luſt (nach Anm. zu S. 13 d. Th.), welche der Menſch ſo viel als möglich zu erhalten ſucht (nach S. 28 d. Th.) und zwar (nach derſ. Anm. zu S. 13 d. Th.) dadurch, daß er den geliebten Gegenſtand als gegenwärtig betrachtet und ihn (nach S. 21 d. Th.) ſo viel als möglich mit Luſt afficirt. Dieſes Beſtreben iſt (nach dem vor. S.) um ſo größer, je größer die Liebe iſt, ſo wie auch das Beſtreben, zu bewirken, daß der geliebte Gegenſtand ihn wieder liebe (Liebe

S. 33 d. Th.). Diese Bestrebungen werden aber durch den Haß gegen den geliebten Gegenstand eingeschränkt (nach Folges. zu S. 13 und nach S. 23 d. Th.), also auch aus dieser Ursache wird (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der Liebende mit Unlust afficirt, und mit desto größerer, je größer die Liebe war, d. h. außer der Unlust, welche die Ursache des Hasses war, entsteht eine andere daraus, daß er den Gegenstand liebte. Folglich wird er mit größerer Regung von Unlust den geliebten Gegenstand betrachten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) er wird ihn mehr hassen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um so mehr, je größer die Liebe gewesen war. W. z. b. w.

Neununddreißigster Satz. Wer Jemanden haßt, wird ihm Uebles zuzufügen suchen, wenn er nicht fürchtet, daß für ihn selbst ein größeres Uebel daraus entstände und umgekehrt, wer Jemanden liebt, wird ihm nach derselben Regel wohlzuthun suchen.

Beweis. Jemanden hassen, ist (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Jemanden sich als Ursache der Unlust vorstellen, und folglich wird (nach S. 28 d. Th.) derjenige, der Jemanden haßt, diesen zu entfernen oder zu vernichten streben. Wenn er aber dadurch für sich etwas Unan-

genehmeres oder (was daſſelbe iſt) ein größeres Uebel befürchtet und, glaubt, er könne dieſes dadurch vermeiden, daß er dem Gehaßten das zugedachte Uebel nicht zufügt, wird er es aufzugeben ſuchen (nach demſ. S. 28 d. Th.), ihm das Uebel zuzufügen; und zwar (nach S. 37 d. Th.) iſt dieſes Beſtreben ſtärker, als das war, welches ihn trieb, ihm das Uebel zuzufügen und wird deßhalb obſiegen, wie wir annahmen. Der Beweis des zweiten Theils iſt ebenſo. Alſo wer Jemanden haßt ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verſtehe hier unter gut jede Gattung der Luſt und ferner Alles, was dazu führt, und hauptſächlich dieſenige, die alle Sehnſucht, welche ſie auch ſey, befriedigt; unter übel aber jede Gattung der Unluſt und hauptſächlich dieſenige, welche die Sehnſucht unbefriedigt läßt. Denn oben (in der Anm. zu S. 9 d. Th.) haben wir gezeigt, daß wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, ſondern im Gegentheil das gut nennen, was wir begehren, und folglich nennen wir das übel, wovor wir Abſcheu haben. Daher beurtheilt oder ſchätzt Jeder nach ſeiner Seelenbewegung, was gut, übel, beſſer, ſchlimmer, und was endlich das Beſte oder das Schlimmſte ſey. So hält der Habſüchtige einen Haufen Gold für das beſte, deſſen

Mangel aber für das Schlimmste. Der Ehrsüchtige aber begehrt nichts so sehr als den Ruhm, und fürchtet dagegen nichts so sehr als die Schande. Dem Neidischen ferner ist nichts angenehmer, als das Unglück eines Andern, und nichts unangenehmer, als fremdes Glück; und so urtheilt Jeder nach seiner Seelenbewegung, daß ein Ding gut oder übel, nützlich oder unnütz sey. Uebrigens heißt diese Seelenbewegung, wodurch der Mensch so disponirt ist, daß er das, was er will, nicht wolle, oder daß er das, was er nicht will, wolle, Fürsorge, die also nichts Anderes ist, als Furcht, insofern der Mensch von ihr disponirt wird, das von ihm für zukünftig gehaltene Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (siehe S. 28 d. Th.). Wenn aber das Uebel, das er besorgt, Schande ist, wird die Fürsorge Furcht vor Schande genannt. Wenn das Verlangen, ein zukünftiges Uebel zu vermeiden, durch die Fürsorge für ein anderes Uebel eingeschränkt wird, so daß man nicht weiß, was man lieber will, so heißt die Furcht Verzagtheit, vornehmlich wenn beide Uebel, die man befürchtet, zu den größten gehören.

Vierzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt werde, und ihm keine

Urſache zum Haſſe gegeben zu haben glaubt, wird ihn wieder haſſen.

Beweis. Wer ſich einen mit Haß Afficirten vorſtellt, wird eben dadurch auch mit Haß afficirt werden (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) mit Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache. Aber er ſelbſt ſtellt ſich (nach der Vorausſetzung) als die Urſache nur jenen vor, der ihn haßt; alſo wird er dadurch, daß er ſich, als von Jemanden gehaßt, vorſtellt, mit Unluſt afficirt werden, verbunden mit der Idee deſſen, der ihn haßt oder (nach derſelben Anmerk.) er wird ihn haſſen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn er ſich vorſtellt, daß er gerechte Urſache zum Haſſe gegeben habe, dann würde (nach S. 30 d. Th. und Anmerk.) er mit Scham afficirt werden. Dieß iſt aber (nach S. 25 d. Th.) ſelten der Fall. Außerdem kann dieſe Gegenſeitigkeit des Haſſes auch daraus entſtehen, daß Haß auf das Beſtreben folgt, demjenigen Uebles zuzufügen, den man haßt (nach S. 39 d. Th.). Wer ſich alſo vorſtellt, daß er von Jemanden gehaßt wird, wird ihn ſich als Urſache eines Uebels oder der Unluſt vorſtellen, und wird alſo mit Unluſt oder mit Furcht afficirt werden, verbunden mit der

Idee deſſen, der ihn haßt, als Urſache, d. h., auch er wird mit Haß afficirt werden, wie oben.

Erſter Folgeſatz. Wer ſich vorſtellt, daß der, den er liebt, mit Haß gegen ihn afficirt iſt, wird von Haß und Liebe zugleich beſtürmt werden, denn inſofern er ſich vorſtellt, daß er von ihm gehaßt werde, wird er (nach obig. S.) beſtimmt, ihn wieder zu haſſen. Aber (nach der Vorausſetzung) liebt er ihn deſſen ungeachtet; er wird alſo zugleich von Haß und Liebe beſtürmt werden.

Zweiter Folgeſatz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß ihm von Jemand, gegen den er vorher keine Seelenerregung hatte, aus Haß ein Uebel zugefügt ſey, ſo wird er alsbald ihm daſſelbe Uebel wieder zuzufügen ſuchen.

Beweis. Wer ſich vorſtellt, daß Jemand mit Haß gegen ihn afficirt ſey, wird ihn (nach obig. S.) wieder haſſen und (nach S. 26 d. Th.) alles deſſen ſich zu erinnern ſuchen, was ihn mit Unluſt afficiren kann, und (nach S. 39 d. Th.) ihm dieß zuzufügen ſtreben. Aber (nach der Vorausſetzung) das Erſte, was er ſich von dieſer Art vorſtellt, iſt das ihm zugefügte Uebel; alſo wird er ſogleich ſuchen, ihm daſſelbe zuzufügen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Beſtreben, dem Uebles zuzufügen, den wir haſſen, heißt Zorn; das

Bestreben aber ein uns zugefügtes Uebel wieder zu vergelten, heißt Rache.

Einundvierzigster Satz. Wenn sich Jemand vorstellt, daß er von Jemand geliebt werde und keine Ursache dazu gegeben zu haben glaubt (dies ist möglich nach Folges. z. S. 15 und nach S. 16 d. Th.), so wird er ihn wieder lieben.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie der vorige. (S. auch dessen Anmerk.)

Anmerkung. Wenn er gerechte Ursache zur Liebe gegeben zu haben glaubt, wird er sich rühmlich erscheinen (nach S. 30 d. Th. mit der Anmerk.). Dieß ist (nach S. 25 d. Th.) häufig der Fall, und wir sagten, daß das Gegentheil davon Statt findet, wenn sich Jemand vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt werde. (Siehe Anm. zum vor. S.) Ferner heißt diese gegenseitige Liebe, und folglich (nach S. 39 d. Th.) das Bestreben, demjenigen wohlzuthun, der uns liebt und der uns (nach demselben Satze 39 d. Th.) wohl zu thun sucht: Dank oder Dankbarkeit, und sonach erhellt, daß die Menschen weit mehr zur Rache, als zur Entgeltung einer Wohlthat bereit sind.

Folgesatz. Wer sich vorstellt, daß er von dem, den er haßt, geliebt werde, wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt. — Dieß wird auf dieselbe Weise, wie der Folgesatz des vorigen Satzes bewiesen.

Anmerkung. Wenn der Haß überwiegt, wird er demjenigen Uebles zuzufügen suchen, von dem er geliebt wird; diese Seelenbewegung heißt Grausamkeit, vornehmlich, wenn man glaubt, daß der Liebende keine allgemeine Ursache zum Hasse gegeben habe.

Zweiundvierzigster Satz. Wer aus Liebe oder aus Hoffnung auf Ruhm Jemanden eine Wohlthat erzeugt hat, wird Unlust empfinden, wenn er sieht, daß die Wohlthat mit undankbarer Seele angenommen wird.

Beweis. Wer Jemanden Seinesgleichen liebt, strebt soviel als möglich zu bewirken, daß er von demselben wieder geliebt werde (nach S. 37 d. Th.). Wer daher aus Liebe Jemanden eine Wohlthat erwies, thut dieses von dem Wunsche beseelt, wieder geliebt zu werden, d. h. (nach S. 34 d. Th.) aus Hoffnung auf Ruhm oder (nach Anm. zu S. 30 d. Th.) auf Lust. Also wird er (nach S. 12 d. Th.) streben, sich diese Ursache des Ruhms so viel als möglich vorzustellen, oder als wirklich daseyend zu

betrachten. Aber (nach der Vorausſ.) ſtellt er ſich etwas Anderes vor, was das Daſeyn dieſer Urſache ausſchließt, alſo hat er (nach S. 19 d. Th.) eben darüber Unluſt. W. z. b. w.

Dreiundvierzigſter Satz. Haß wird durch gegenſeitigen Haß geſteigert, und kann dagegen durch Liebe getilgt werden.

Beweis. Stellt ſich Jemand vor, daß der, den er haßt, mit Haß gegen ihn afficirt iſt, entſteht eben dadurch (nach S. 40 d. Th.) neuer Haß, während (nach der Vorausſ.) der erſtere noch dauert. Wenn er ſich denſelben dagegen als mit Liebe zu ihm afficirt vorſtellt, betrachtet er, inſofern er ſich dieß vorſtellt, ſich ſelbſt mit Luſt (nach S. 30 d. Th.), und wird in dieſer Hinſicht (nach S. 29 d. Th.) ihm zu gefallen ſtreben, d. h. (nach S. 41 d. Th.) er ſtrebt, inſofern ihn nicht zu haſſen und mit keiner Unluſt zu afficiren. Dieſes Beſtreben wird (nach S. 37 d. Th.) größer oder geringer ſeyn, je nach Maßgabe der Seelenbewegung, aus der es entſteht. Und folglich, wenn es größer iſt, als das, welches aus dem Haſſe entſteht und wonach es den gehaßten Gegenſtand (nach S. 26 d. Th.) mit Unluſt zu afficiren ſtrebt, wird es obſiegen, und den Haß aus der Seele vertilgen. W. z. b. w.

Vierundvierzigster Satz. Der Haß, der von Liebe gänzlich besiegt wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist deßhalb größer, als wenn der Haß nicht vorangegangen wäre.

Beweis. Dieser verfährt auf dieselbe Art, wie der des Satzes 38 d. Th. Denn wer den Gegenstand, den er haßte, oder den er mit Unlust zu betrachten gewohnt war, zu lieben anfängt, hat schon dadurch Lust, daß er liebt und zu dieser Lust, welche die Liebe in sich schließt (siehe die Def. derselben in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.), kömmt noch diejenige hinzu, die daraus entsteht, daß das Bestreben, die Unlust, die der Haß in sich schließt, zu entfernen (wie ich S. 37 d. Th. gezeigt habe) durchaus unterstützt wird, verbunden mit der Idee dessen, den man haßte, als der Ursache.

Anmerkung. Obgleich sich die Sache so verhält, so wird doch Niemand einen Gegenstand zu hassen oder mit Unlust afficirt zu werden streben, um dieser größeren Lust zu genießen d. h. Niemand wird in der Hoffnung des Schadenersatzes Schaden zu leiden wünschen, noch sich sehnen, krank zu seyn, in der Hoffnung der Genesung. Denn Jeder wird sich immer bestreben, sein Seyn zu erhalten und die Unlust, so viel er vermag, zu entfernen. Könnte es anders

begriffen werden, daß der Menſch wünſchen könnte, Jemanden zu haſſen, um ihn hernach mit größerer Liebe zu umfaſſen, dann wird er ſich immer ſehnen, ihn zu haſſen; denn je größer der Haß geweſen, deſto größer wird die Liebe ſeyn, und folglich wird er ſich ſtets ſehnen, daß der Haß immer mehr und mehr wachſe, und aus demſelben Grunde wird der Menſch ſtreben, immer mehr und mehr krank zu werden, um durch Wiederherſtellung der Geſundheit nachher eine deſto größere Luſt zu genießen, und folglich wird er immer krank zu ſeyn ſtreben, was (nach S. 6 d. Th.) widerſinnig iſt.

Fünfundvierzigſter Satz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß Einer Seinesgleichen gegen einen Gegenſtand Seinesgleichen mit Haß erfüllt iſt, ſo wird er ihn haſſen.

Beweis. Denn der geliebte Gegenſtand haßt den haſſenden wiederum (nach S. 40 d. Th.). Der Liebende alſo, der ſich vorſtellt, daß einer den geliebten Gegenſtand haßt, ſtellt ſich eben deßhalb vor, daß der geliebte Gegenſtand mit Haß, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 13 d. Th.) mit Unluſt afficirt ſey, und hat folglich Unluſt, (nach S. 21 d. Th.) und zwar verbunden mit der Idee deſſen, der den geliebten Gegenſtand haßt, als der Urſache, das heißt (nach

Anmerk. z. S. 13 d. Th.) er wird dieſen haſſen. W. z. b. w.

Sechsundvierzigſter Satz. Wenn Jemand von einem aus anderm Stande oder Volke, die von dem ſeinigen verſchieden ſind, mit Luſt oder Unluſt afficirt wird, verbunden mit der Idee deſſelben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder Volkes, als der Urſache, ſo wird er nicht nur dieſen, ſondern alle von demſelben Stande oder Volke lieben oder haſſen.

Beweis. Der Beweis hievon erhellt aus S. 16 d. Th.

Siebenundvierzigſter Satz. Die Luſt, welche daraus entſteht, daß wir uns vorſtellen, daß ein uns verhaßter Gegenſtand zerſtört, oder von einem andern Uebel afficirt werde, entſteht nicht ohne einige Unluſt der Seele.

Beweis. Dieſer erhellt aus S. 27 d. Th. Denn inwiefern wir uns Etwas Unſersgleichen als von Unluſt afficirt vorſtellen, inſofern haben wir Unluſt.

Anmerkung. Dieſer Satz kann auch aus Folgeſ. 17 Th. 2 bewieſen werden. Denn oft wir uns eines Dinges erinnern, obgleich nicht wirklich da iſt, betrachten wir es nur gegenwärtig, und der Körper wird auf die

Weiſe afficirt. Inwiefern daher das Andenken an einen Gegenſtand lebendig iſt, inſofern wird der Menſch beſtimmt, ihn mit Unluſt zu betrachten. Dieſe Beſtimmung wird zwar, während noch die Vorſtellung des Dinges bleibt, durch das Andenken an jene Dinge eingeſchränkt, die das Daſeyn von dieſem ausſchließen, aber nicht aufgehoben. Und folglich hat der Menſch nur inſofern Luſt, wiefern dieſe Beſtimmung eingeſchränkt wird; und daher kömmt es, daß dieſe Luſt, welche aus dem Uebel des verhaßten Gegenſtandes entſteht, ſich ſo oft wiederholt, ſo oft wir uns des Gegenſtandes erinnern; denn, wie geſagt, wenn die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes aufgeregt wird, beſtimmt ſie, weil ſie das Daſeyn des Gegenſtandes ſelbſt in ſich ſchließt, den Menſchen, den Gegenſtand mit derſelben Unluſt zu betrachten, mit der er ihn zu betrachten pflegte, als er da war. Weil er aber mit der Vorſtellung dieſes Gegenſtandes andere Vorſtellungen verknüpft, welche das Daſeyn deſſelben ausſchließen, ſo wird dieſe Beſtimmung zur Unluſt alsbald eingeſchränkt, und der Menſch hat von neuem Luſt, und dieß ſo oft, als dieſe Wiederholung geſchieht. Und dieſes iſt die Urſache, daß die Menſchen Luſt empfinden, ſo oft ſie ſich eines nun vergangenen Uebels erinnern, und daß es

sie freut, die Gefahren zu erzählen, von denen sie befreit sind. Denn, wenn sie sich eine Gefahr vorstellen, betrachten sie sie als noch zukünftig und werden bestimmt, sie zu fürchten. Diese Bestimmung wird von neuem eingeschränkt durch die Idee der Befreiung, welche sie mit der Idee dieser Gefahr verbunden haben, als sie von ihr befreit wurden, und diese macht sie von neuem ruhig, und also empfinden sie von neuem Lust.

Achtundvierzigster Satz. Liebe und Haß z. B. gegen den Peter wird verachtet, wenn die Unlust, welche dieser, und die Lust, welche jene in sich schließt, mit der Idee einer andern Ursache verknüpft wird, und insofern wird Liebe und Haß vermindert, wiefern wir uns vorstellen, daß nicht der Peter allein die Ursache von einem derselben gewesen sey.

Beweis. Dieser erhellt aus der bloßen Definition der Liebe und des Hasses (siehe diese in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.); denn nur deßhalb heißt die Lust Liebe und die Unlust Haß gegen den Peter, weil der Peter als die Ursache dieser oder jener Wirkung betrachtet wird. Wenn also dieß ganz oder zum Theil aufgehoben ist, wird auch die Seelenbewegung gegen den Peter ganz oder zum Theil aufhören. W. z. b. w.

Neunundvierzigster Satz. Liebe und Haß gegen einen Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, müssen bei gleicher Ursache größer seyn, als gegen einen nothwendigen.

Beweis. Der Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, muß durch sich (nach Def. 7 Th. 1) ohne andere aufgefaßt werden. Wenn wir ihn uns also als Ursache der Lust oder Unlust vorstellen, so werden wir ihn eben deßhalb (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) lieben oder hassen, und zwar (nach dem vor. S.) mit der größten Liebe oder dem größten Hasse, der aus einer gegebenen Seelenbewegung entstehen kann. Wenn wir uns aber den Gegenstand, der die Ursache dieser Seelenbewegung ist, als nothwendig vorstellen, dann werden wir (nach derselben Def. 7 Th. 1) ihn nicht allein, sondern auch andere als die Ursache dieser Seelenbewegung uns vorstellen, und also (nach dem vor. S.) wird Liebe und Haß gegen denselben kleiner seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Menschen, weil sie sich für frei halten, größere Liebe oder größeren Haß gegen einander hegen, als gegen andere Dinge. Hiezu kömmt die Nachahmung der Seelenbewegungen, worüber man S. 27, 34, 40 und 43 d. Th. sehe.

Fünfzigſter Satz. Jedes Ding kann zufällig Urſache der Hoffnung oder Furcht ſeyn.

Beweis. Dieſer Satz wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie Satz 15 d. Th. Man vergleiche dieſen nebſt der Anmerkung zu Satz 18 d. Th.

Anmerkung. Die Dinge, welche zufällig Urſachen der Hoffnung oder Furcht ſind, werden gute oder üble Vorzeichen genannt, inſofern ſo dann eben dieſe Vorzeichen Urſache der Hoffnung oder Furcht ſind, inſofern ſind ſie (nach der Def. der Hoffnung und Furcht, ſiehe dieſe in der Anmerk. 2 zu S. 18 d. Th.) Urſache der Luſt oder Unluſt, und folglich (nach Folgeſ. zu S. 15 d. Th.) ſofern lieben oder haſſen wir ſie, und ſtreben ſie, (nach S. 28 d. Th.) als Mittel zu dem, was wir hoffen, zu erhalten, oder als Hinderniſſe oder Urſachen der Furcht zu entfernen. Außerdem folgt aus Satz 25 d. Th. daß wir von Natur ſo beſchaffen ſind, daß wir das, was wir hoffen, für leicht, aber das, was wir fürchten, für ſchwer erachten, und davon mehr oder weniger als gebührlich halten. Und hieraus iſt der Aberglaube entſtanden, von welchem die Menſchen überall beſtürmt werden. Uebrigens halte ich hier es nicht für nöthig, das Schwanken der Seele, das aus Furcht und Hoffnu

entſteht, darzuthun; denn es folgt ja aus der bloßen Definition dieſer Seelenbewegungen, daß es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt (wie wir ſeines Orts ausführlicher erläutern werden); und außerdem lieben oder haſſen wir etwas, inſofern wir es hoffen oder fürchten, und ſonach wird Jeder, was wir über Liebe und Haß geſagt haben, leicht auf die Hoffnung und Furcht anwenden können.

Einundfünfzigſter Satz. Verſchiedene Menſchen können von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden, und ein und derſelbe Menſch kann von einem und demſelben Objekte zu verſchiedenen Zeiten verſchiedenartig afficirt werden.

Beweis. Der menſchliche Körper wird (nach Poſt. 3 Th. 2) von den äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt. Es können daher zu derſelben Zeit zwei Menſchen verſchiedenartig afficirt ſeyn, und folglich (nach Ax. 1, das nach Lehnſ. 3 hinter S. 13 Th. 2 folgt) können ſie von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden. Ferner kann (nach demſ. Poſt.) der menſchliche Körper bald auf dieſe bald auf jene Weiſe afficirt ſeyn, und folglich (nach demſ. Ax.) von einem und demſelben Objekte zu

verschiedenen Zeiten verschiedenartig afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ersehen hieraus, wie es geschehen kann, daß der Eine haßt, was der Andere liebt, und daß der Eine nicht fürchtet, was der Andere fürchtet; und daß ein und derselbe Mensch bald liebt, was er vorher gehaßt, und bald wagt, was er vorher gefürchtet ꝛc. ꝛc. Weil ferner Jeder nach seiner Seelenbewegung beurtheilt, was gut, was übel, was besser und was schlimmer sey (siehe Anmerk. d. S. 39 d. Th.), so folgt, daß die Menschen eben so sehr in ihrem Urtheile, als in ihren Seelenbewegungen verschieden seyn können. (Daß dieß geschehen kann, obgleich der menschliche Geist ein Theil des göttlichen Verstandes ist, haben wir in der Anmerk. zu S. 17 Th. 2 dargethan.) Und daher kömmt es, daß, wenn wir die Einen mit den Andern vergleichen, sie nur nach der Verschiedenheit der Seelenbewegungen von uns unterschieden werden, und daß wir die Einen unerschrocken, Andere furchtsam und wieder Andere anders nennen. Ich z. B. werde Denjenigen unerschrocken nennen, der ein Uebel gering schätzt, das ich zu fürchten pflege, und wenn ich außerdem darauf achte, daß seine Begierde, dem Uebles zuzufügen, den er haßt, und dem wohlzuthun, den

er liebt, durch die Beſorgniß des Uebels nicht eingeſchränkt wird, von welchem ich zurückgehalten zu werden pflege, werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir Derjenige furchtſam erſcheinen, der ein Uebel fürchtet, das ich gering zu ſchätzen pflege, und wenn ich noch darauf achte, daß ſeine Begierde durch die Beſorgniß vor einem Uebel eingeſchränkt wird, das mich nicht zurückzuhalten vermag, werde ich ihn kleinmüthig nennen; und ſo wird Jeder urtheilen. Aus dieſer Natur des Menſchen alſo und dieſer Unbeſtändigkeit des Urtheils, ſowohl daß der Menſch häufig nur nach ſeiner Seelenbewegung über die Dinge urtheilt, als auch, daß die Dinge häufig nur in ſeiner Vorſtellung ſind, von denen er glaubt, daß ſie Luſt oder Unluſt bewirken, und die er daher (nach S. 28 d. Th.) zum Wenden zu bringen oder zu entfernen ſucht — um hier Anderes zu übergehen, was wir Th. 2 über die Ungewißheit der Dinge dargethan — begreifen wir leicht, daß der Menſch oft die Urſache ſeiner Unluſt, wie ſeiner Luſt ſeyn kann, oder daß er ſowohl mit Unluſt als mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt als der Urſache. Und ſo ſehen wir leicht ein, was Reue und was Zufriedenheit mit ſich ſelber iſt. Reue iſt nämlich Unluſt, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt; und Zufriedenheit

mit sich selbst ist Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursache, und diese Seelenbewegungen sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten (siehe S. 49 d. Th.).

Zweiundfünfzigster Satz. Ein Objekt, das wir früher zugleich mit Anderem gesehen haben, oder von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als eines, von dem wir uns vorstellen, daß es etwas Besonderes hat.

Beweis. Sobald wir uns ein Objekt, das wir mit anderen Objekten gesehen haben, vorstellen, erinnern wir uns auch sogleich der anderen (nach S. 18, Th. 2 und dessen Anm.), und so gerathen wir sogleich aus der Betrachtung des einen, in die Betrachtung des andern. Ebenso geht es mit einem Objekt, von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist; denn eben dadurch setzen wir voraus, daß wir an ihm nichts betrachten, als was wir vorher bei anderen Objekten gesehen haben. Wenn wir aber voraussetzen, daß wir uns an einem Objekte etwas Besonderes, was wir vorher nie gesehen hatten, vorstellen, sagen wir nichts Anderes, als daß der Geist, während er jenes Objekt betrachtet, nichts Anderes in sich habe, auf dessen Betrachtung er aus der Betrachtung

dieſes verfallen kann, und folglich wird er mir dieſes allein zu betrachten beſtimmt. Ein Objekt alſo ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Erregung des Geiſtes oder Vorſtellung eines einzelnen Dinges heißt, inſofern ſie blos im Geiſte bleibt, Bewunderung; wird ſie von einem Objekte, das wir befürchten, afficirt, nennt man ſie Beſtürzung, weil die Verwunderung über das Uebel den Menſchen ſo in der Schwebe, in der bloßen Betrachtung ſeiner ſelbſt feſthält, daß er an etwas Anderes, wodurch er dieſes Uebel vermeiden könnte, nicht zu denken vermag. Wenn aber das, was wir bewundern, die Weisheit, der Fleiß eines Menſchen, oder etwas Derartiges iſt, weil wir eben darin dieſen Menſchen uns weit übertreffen ſehen, dann heißt die Bewunderung Hochachtung, andererſeits Abſcheu, wenn wir uns über den Zorn, Neid ꝛc. des Menſchen wundern. Ferner wenn wir die Weisheit, den Fleiß ꝛc. eines Menſchen, den wir lieben, bewundern, ſo wird die Liebe dadurch (nach S. 12 d. Th.) größer ſeyn, und dieſe mit Bewunderung oder Hochachtung verbundene Liebe nennen wir Verehrung. Und auf dieſe Weiſe können wir auch Haß, Hoffnung, Zuverſicht und andere Seelenbewegungen uns mit der Bewunderung verbunden denken, und ſonach

mehr Seelenbewegungen ableiten, als man mit den gebräuchlichen Wörtern zu bezeichnen pflegt. Hieraus erhellt, daß die Namen der Seelenbewegungen mehr nach ihrer gewöhnlichen Anwendung, als nach der genauen Erkenntniß derselben erfunden sind.

Der Bewunderung steht entgegen die Verachtung, deren Ursache doch meist darin liegt, daß, wenn wir Jemanden ein Ding bewundern, lieben, fürchten ꝛc. sehen, oder, wenn ein Ding auf den ersten Anblick Dingen ähnlich scheint, die wir bewundern, lieben, fürchten ꝛc., wir (nach S. 15 nebst Folges. und S. 27 d. Th.) bestimmt werden, dieß Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten ꝛc. Wenn wir aber durch die Gegenwart des Dinges selbst, oder durch eine genauere Betrachtnng ihm Alles das absprechen müssen, was Ursache der Bewunderung, Liebe Furcht ꝛc. seyn kann, dann bleibt der Geist durch die eigentliche Gegenwart des Dinges mehr bestimmt, das zu denken, was nicht in dem Objekte ist, als was in ihm ist, da er doch durch die Gegenwart des Dinges hauptsächlich das zu denken pflegt, was in dem Objekte ist. Wie sodann Verehrung aus der Bewunderung des Dinges, das wir lieben, so entsteht Verhöhnung aus der Verachtung des Dinges, das wir hassen oder fürchten, und

Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie Hochachtung aus der Bewunderung der Weisheit. Endlich können wir die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Seelenbewegungen als verbunden mit der Verachtung denken, und daraus außerdem andere Seelenbewegungen ableiten, die wir ebenfalls durch kein besonderes Wort von den übrigen zu unterscheiden pflegen.

Dreiundfünfzigster Satz. Wenn der Geist sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet, empfindet er Lust, und um so mehr, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen sich vorstellt.

Beweis. Der Mensch kennt sich selbst nur durch die Erregungen seines Körpers und deren Ideen (nach S. 19 u. 23, Th. 2). Wenn also der Geist sich selbst betrachten kann, wird vorausgesetzt, daß er eben dadurch zu größerer Vollkommenheit übergeht, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) mit Lust afficirt wird, und mit um so größerer, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen sich vorstellen kann. W. z. b. w.

Folgesatz. Diese Lust wird immer mehr genährt, je mehr der Mensch sich von Andern gelobt vorstellt. Denn je mehr er sich von Andern gelobt vorstellt, um so größer stellt er sich die Lust vor, mit der er Andere afficirt, und [illegible]

verbunden mit der Idee von sich selbst (nach
merkung zu S. 29 d. Th.), und also wird
(nach S. 27 d. Th.) selbst mit größerer
afficirt, verbunden mit der Idee seiner se
W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Satz. Der Geist f
sich nur das vorzustellen, was sein Thätigk
vermögen setzt.

Beweis. Das Streben oder das Verm
des Geistes ist das Wesen des Geistes
(nach S. 7 d. Th.). Das Wesen des Ge
(wie an sich klar ist) bejaht aber nur das,
der Geist ist und vermag, nicht aber das,
er nicht ist und nicht vermag. Folglich strei
sich nur das vorzustellen, was sein Thätigk
vermögen bejaht oder setzt. W. z. b. w.

Fünfundfünfzigster Satz. Wenn der
sich sein Unvermögen vorstellt, hat er eben
durch Unlust.

Beweis. Das Wesen des Geistes b
nur das, was der Geist ist und vermag,
es liegt in der Natur des Geistes, nur das
vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen
(nach dem vor. Satz). Wenn wir also s
daß der Geist, während er sich selbst betra
sich sein Unvermögen vorstellt, so sagen wir
daß, während der Geist sich etwas vorzus

ſtrebt, was ſein Thätigkeitsvermögen ſetzt, dieſes ſein Beſtreben eingeſchränkt wird, oder (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) daß er Unluſt hat. W. z. b. w.

Folgeſatz. Dieſe Unluſt wird immer mehr genährt, wenn er von Andern ſich getadelt vorſtellt. Dieſes wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie Folgeſ. zu §. 53 d. Th.

Anmerkung. Dieſe Unluſt, verbunden mit der Idee unſerer Schwäche, heißt Niedergeſchlagenheit, die Luſt aber, die aus der Betrachtung unſerer ſelbſt entſteht, nennen wir Liebe zu ſich ſelbſt, oder Zufriedenheit mit ſich ſelbſt. Und da dieſes ſo oft wiederholt wird, als der Menſch ſeine Tugenden oder Thätigkeitsvermögen betrachtet, ſo will Jeder gerne ſeine Handlungen erzählen und ſeine Geiſtes- und Körperkräfte zur Schau ſtellen, und hiedurch ſind die Menſchen einander läſtig. Hieraus folgt wiederum, daß die Menſchen von Natur neidiſch ſind (ſiehe Anmerkung zu S. 24 und Anm. zu S. 32 d. Th.), oder ſich über die Schwäche bei Ihresgleichen freuen, und dagegen über ihre Tugend Unluſt empfinden. Denn ſo oft Jeder ſich ſeine Thaten vorſtellt, ſo oft wird er (nach S. 53 d. Th.) mit Luſt afficirt, die um ſo größer iſt, je mehr er ſich vorſtellt, daß ſeine Thaten Vollkommenheit ausdrücken, und je beſtimmter er ſich vorſtellt,

d. h. (nach dem, was in der Anmerk. zu S. 40, Th. 2 gesagt ist) je mehr er sie von einander unterscheiden, und als besondere Dinge betrachten kann. Deßhalb wird Jeder bei der Betrachtung seiner selbst sich dann am meisten freuen, wenn er etwas an sich betrachtet, was er den Uebrigen abspricht. Wenn er aber das, was er von sich bejaht, in der allgemeinen Idee des Menschen oder des lebenden Wesens findet, wird er keine große Freude haben, und dagegen Unlust, womit er seine Thaten mit denen Anderer verglichen, sich als schwächer vorstellt. Diese Unlust wird er (nach S. 28 d. Th.) zu entfernen suchen, und zwar dadurch, daß er die Thaten seines Nebenmenschen falsch auslegt oder die Seinigen so viel als möglich ausschmückt. Es ergibt sich demnach, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind. Hiezu kömmt noch die Erziehung; denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend zu reizen. Vielleicht bleibt aber noch der Einwurf übrig, daß wir nicht sollten die Tugenden der Menschen bewundern und hochachten. Um also diesen zu beseitigen, will ich noch diesen Folgesatz hinzufügen.

Folgesatz. Jeder beneidet nur Seinesgleichen um seine Tugend.

Beweis. Der Neid ist der Haß selbst (siehe Anm. zu S. 24 d. Th.), oder (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Unlust, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eine Erregung, wodurch das Vermögen oder Bestreben der Thätigkeit des Menschen eingeschränkt wird. Der Mensch wünscht und strebt aber (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) nur das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur erfolgen kann. Also wünscht der Mensch kein Thätigkeitsvermögen, oder, was dasselbe ist, keine Tugend sich beigelegt zu sehen, die der Natur eines Andern eigenthümlich und der seinigen fremd ist. Folglich kann seine Begierde nicht eingeschränkt werden, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) er selber dadurch nicht Unlust empfinden, daß er eine Tugend bei einem ihm Ungleichen betrachtet, und folglich wird er diesen nicht beneiden können, wohl aber Seinesgleichen, bei dem wir eine der seinigen gleiche Natur annehmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir daher oben in der Anmerkung zu Satz 52 dieses Theils sagten, daß wir einen Menschen deßhalb hochachten, weil wir seine Weisheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so kömmt dieses daher (wie aus dem Satz selbst erhellt), weil wir uns diese Tugenden als ihm besonders inne wohnend, und nicht als auch

unſerer Natur gemeinſam, vorſtellen, und ſo werden wir ihn eben ſo wenig darum bene als die Bäume um die Höhe und den B um die Stärke u. ſ. w.

Sechsundfünfzigſter Satz. Es gibt ſo Arten der Luſt, der Unluſt und Begierde, folglich jeder Seelenbewegung, die aus dieſe ſammengeſetzt iſt, ſo wie auch des Schwa der Seele, oder was daraus abgeleitet nämlich der Liebe, des Haſſes, der Hoffn der Furcht ꝛc., als es Arten der Objekte von welchen wir afficirt werden.

Beweis. Luſt und Unluſt, und folglich Seelenbewegungen, die hieraus zuſammeng oder abgeleitet werden, ſind Leidenſchaften (Anm. zu S. 11 d. Th.). Wir leiden aber (S. 1 d. Th.) nothwendig, ſofern wir unadä Ideen haben, und nur inſofern leiden wir (S. 3 d. Th.), inſofern wir dieſe haben, ((ſiehe Anmerk. zu S. 40, Th. 2) wir l nur inſofern nothwendig, inſofern wir Vorſte gen haben, oder (ſiehe S. 17, Th. 2 mi Anm.) wiefern wir von einer Seelenbewe afficirt werden, welche die Natur unſeres pers und die Natur eines äußeren Körpe ſich ſchließt. Die Natur jeder Leidenſchaft daher nothwendig ſo erklärt werden, daß

Natur des Objektes, von dem wir afficirt werden, darin ausgedrückt iſt. Die Luſt, welche aus einem Objekte, z. B. A, entſteht, ſchließt die Natur des Objektes A ſelbſt in ſich, und die Luſt, welche aus dem Objekte B entſteht, ſchließt die Natur des Objektes B ſelbſt in ſich. Und folglich ſind dieſe beiden Seelenbewegungen der Luſt von Natur verſchieden, weil ſie aus Urſachen verſchiedener Natur entſtehen. So iſt auch die Seelenbewegung der Unluſt, die aus einem Objekte entſteht, von Natur verſchieden von der Unluſt, die aus einer andern Urſache entſteht. Dieß gilt auch von der Liebe, dem Haſſe, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken der Seele ꝛc. Alſo gibt es nothwendig ſo viele Arten der Luſt, der Unluſt, der Liebe, des Haſſes ꝛc., als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. Die Begierde iſt aber das Weſen oder die Natur eines Jeden, inſofern dieſe Natur begriffen wird, als durch irgend einen gegebenen Zuſtand derſelben beſtimmt, etwas zu thun (ſiehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Je nachdem alſo Jeder durch äußere Urſachen von dieſer oder jener Form der Luſt, der Unluſt, der Liebe, des Haſſes ꝛc. afficirt wird, d. h. je nachdem ſeine Natur auf dieſe oder jene Weiſe in eine Verfaſſung gebracht wird, muß ſeine Begierde nothwendig bald dieſe, bald jene,

und die Natur der einen von der Natur einer andern Begierde nur insofern verschieden seyn, inwiefern die Seelenbewegungen, aus denen jede entsteht, sich von einander unterscheiden. Es gibt daher so viele Arten der Begierde, als es Arten der Lust, der Unlust, der Liebe ꝛc. gibt, und folglich (nach dem bereits Bewiesenen) als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Unter den Arten der Seelenbewegungen, deren (nach unserem S.) sehr viele seyn müssen, sind die bedeutendsten: Schwelgerei, Völlerei, Wollust, Geiz und Ehrsucht, welche nur Begriffe der Liebe oder Begierden sind, welche die Natur dieser beiden Seelenbewegungen durch die Objekte erklären, auf die sie sich beziehen. Denn wir verstehen unter Schwelgerei, Völlerei, Wollust Geiz und Ehrsucht nichts Anderes, als die unmäßige Liebe oder Begierde zum Schmausen, Zechen, Begatten, zu Reichthum und Ruhm. Außerdem haben diese Seelenbewegungen, insofern wir sie nur durch das Objekt, worauf sie sich beziehen, von andern unterscheiden, keine ihnen entgegensetzte. Denn die Mäßigkeit, welche man der Schwelgerei, die Nüchternheit, welche man der Völlerei, die Keuschheit, welche man der Wollust entgegenzusetzen pflegt, sind keine

Seelenbewegungen oder Leidenschaften, sondern sie zeigen die Macht der Seele an, die diese Seelenbewegungen zügelt. Ich kann aber hier weder die übrigen Arten der Seelenbewegungen durchgehen (weil deren so viele sind, als Arten der Objekte), noch würde es nothwendig seyn, wenn ich es könnte. Denn in Beziehung auf das, was wir bezwecken, nämlich auf die Bestimmung der Gewalt der Seelenbewegungen und der Macht des Geistes über dieselben, genügt es uns, die allgemeine Definition jeder Seelenbewegung zu haben. Ich sage, es genügt uns, die gemeinsamen Eigenschaften der Seelenbewegungen und des Geistes zu erkennen, um bestimmen zu können, wie und wie groß die Macht des Geistes in Beziehung auf die Mäßigung und Einschränkung der Seelenbewegungen ist. Obgleich daher eine große Verschiedenheit zwischen der einen und andern Seelenbewegung, der Liebe, des Hasses oder der Begierde, ist, z. B. zwischen der Liebe gegen Kinder, und zwischen der Liebe gegen die Gattin; so haben wir doch hier nicht nöthig, diese Verschiedenheiten kennen zu lernen und die Natur und den Ursprung der Seelenbewegungen weiter zu untersuchen.

Siebenundfünfzigster Satz. Jede Seelenbewegung eines jeden Individuums ist nur um

ſo viel von der Seelenbewegung eines Andern verſchieden, als ſich das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet.

Beweis. Dieſer Satz erhellt aus Axiom 1, nach Lehnſ. 3, Anm. zu S. 13, Th. 2. Wir wollen ihn aber auch aus der Definition der drei urſprünglichen Seelenbewegungen beweiſen.

Alle Seelenbewegungen beziehen ſich auf Begierde, Luſt oder Unluſt, wie die gegebenen Definitionen derſelben beweiſen. Die Begierde iſt aber eben die Natur oder das Weſen eines Jeden (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. zu S. 9 d. Th.). Alſo iſt die Begierde eines jeden Individuums nur um ſo viel von der eines andern verſchieden, als ſich die Natur oder das Weſen des Einen, von dem Weſen des Andern unterſcheidet. Sodann ſind Luſt und Unluſt Leidenſchaften, wodurch das Vermögen oder Beſtreben eines Jeden, in ſeinem Seyn zu beharren, vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Unter Beſtreben, in ſeinem Seyn zu beharren, inſofern es ſich auf Geiſt und Körper zugleich bezieht, verſtehen wir aber das Verlangen oder die Begierde (ſiehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Demnach iſt Luſt und Unluſt das Verlangen oder die Begierde, inſofern ſie von äußeren Urſachen vermehrt o

vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird, d. h. (nach derſ. Anm.) es iſt eines Jeden Natur ſelber. Und folglich iſt die Luſt oder Unluſt eines Jeden auch nur inſoweit von der Luſt oder Unluſt des Andern verſchieden, als ſich die Natur oder das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet, und alſo iſt jede Seelenbewegung eines jeden Individuums nur um ſo viel von der Seelenbewegung eines andern verſchieden ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Leidenſchaften der Thiere, die man vernunftlos nennt (denn wir können durchaus nicht bezweifeln, daß das Thier Empfindung hat, nachdem wir den Urſprung des Geiſtes erkannt haben), ſich von den Leidenſchaften der Menſchen nur inſofern unterſcheiden, als ſich ihre Natur von der menſchlichen Natur unterſcheidet. Das Pferd und der Menſch wird von der Zeugungsluſt getrieben, aber jenes von einer pferdsmäßigen, dieſer von einer menſchlichen Luſt. So müſſen auch die Lüſte und Verlangen der Inſekten, der Fiſche und Vögel von einander unterſchieden ſeyn. Obgleich daher jedes Individuum mit ſeiner Natur, in der es beſteht, zufrieden lebt und ſich derſelben erfreut, ſo iſt doch jenes Leben, mit dem jedes zufrieden iſt, und ſeine Freude nichts

Anderes, als die Idee oder die Seele dieſes Individuums, und folglich iſt von Natur die Freude des Einen nur inſofern von der Freude des Andern verſchieden, als ſich das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet. Endlich folgt aus obigem Satze, daß auch ein bedeutender Unterſchied iſt zwiſchen der Freude, von welcher z. B. der Betrunkene hingeriſſen wird, und der Freude, welche ſich der Philoſoph aneignet, was ich hier im Vorbeigehen bemerken wollte. — Dieß von den Seelenbewegungen, die ſich auf den Menſchen beziehen, inſofern er leidet; es iſt nun noch Einiges von denen hinzuzufügen, die ſich auf den Menſchen beziehen, inſofern er thätig iſt.

Achtundfünfzigſter Satz. Außer der Luſt und Begierde, welche Leidenſchaften ſind, gibt es andere Seelenbewegungen der Luſt und Begierde, die ſich auf uns beziehen, inſofern wir thätig ſind.

Beweis. Wenn der Geiſt ſich ſelber und ſein Thätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Luſt (nach S. 53 d. Th.). Der Geiſt betrachtet aber nothwendig ſich ſelbſt, wenn er eine wahre oder adäquate Idee begreift (nach S. 43, Th. 2). Der Geiſt begreift aber einige adäquate Ideen (nach Anmerk. 2 zu S. 40, Th. 2), alſo hat er inſofern auch Luſt, inwiefern er adäquate

Ideen begreift, das heißt (nach S. 1 d. Th.) wiefern er thätig iſt. Ferner ſtrebt der Geiſt ſowohl inſofern er klare und beſtimmte, als inſofern er verworrene Ideen hat, in ſeinem Seyn zu beharren (nach S. 9 d. Th.). Unter Beſtreben verſtehen wir aber die Begierde (nach Anm. dazu); alſo bezieht ſich die Begierde auch auf uns, inſofern wir erkennen, oder (nach S. 1 d. Th.) inſofern wir thätig ſind. W. z. b. w.

Neunundfünfzigſter Satz. Unter allen Seelenbewegungen, die ſich auf den Geiſt, inſofern er thätig iſt, beziehen, gibt es nur ſolche, die ſich auf Luſt oder Begierde beziehen.

Beweis. Alle Seelenbewegungen beziehen ſich auf Begierde, Luſt oder Unluſt, wie die gegebenen Definitionen derſelben beweiſen. Unter Unluſt aber verſtehen wir, daß das Denkvermögen des Geiſtes vermindert oder eingeſchränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Und folglich wird, inſofern der Geiſt Unluſt empfindet, ſein Vermögen der Erkenntniß, d. h. ſein Thätigkeitsvermögen (nach S. 1 d. Th.), vermindert oder eingeſchränkt, und folglich können ſich keine Seelenbewegungen der Unluſt auf den Geiſt beziehen, inſofern er thätig iſt, ſondern nur die Seelenbewegungen der Luſt und Begierde,

welche (nach dem vor. Satze) auch insofern auf den Geist beziehen. W. z. b. w.

Anmerkung. Alle Thaten, die aus S bewegungen erfolgen, die sich auf den Gei erkennenden beziehen, rechne ich zur Tha die ich in Seelenstärke und Edelsinn theile. Seelenstärke verstehe ich die Begierde, z deren Jeder strebt, sein Seyn nach dem B Gebote der Vernunft zu erhalten. Unter E sinn aber verstehe ich die Begierde, deren z Jeder strebt, nach dem bloßen Gebote der nunft die übrigen Menschen zu unterstütze sich durch Freundschaft zu verbinden. Die T also, die nur den Nutzen des Handelnde zwecken, rechne ich zur Seelenstärke, un welche auch den Nutzen eines Andern bezu zum Edelsinn. Mäßigkeit also, Nüchternhei Gegenwart des Geistes in Gefahren ꝛc. sind der Seelenstärke; aber Bescheidenheit, Mil sind Arten des Edelsinns. Und hiemit ha ich die hauptsächlichsten Seelenbewegungen das Schwanken der Seele, welches aus de sammensetzung der drei ursprünglichen See wegungen, nämlich der Begierde, Lust und entsteht, entwickelt und in ihren ersten Gr aufgezeigt zu haben. Hieraus erhellt, da von äußeren Ursachen auf vielfache Arte

und herbewegt und wie die Wellen des Meeres von entgegengesetzten Winden umhergeworfen werden, unkundig des Ausgangs und unseres Schicksals. Ich habe aber gesagt, daß ich nur die hauptsächlichsten, nicht alle Bestimmungen der Seele, die es geben kann, aufgezeigt habe. Denn auf dieselbe Weise wie oben, können wir, weiter gehend, leicht aufzeigen, daß die Liebe mit der Reue, der Geringschätzung, dem Schamgefühle ꝛc. verbunden ist. Ja, es wird sich, wie ich glaube, einem Jeden aus dem bereits Gesagten deutlich ergeben, daß die Seelenbewegungen auf so viele Weise miteinander versetzt werden, und daraus so viele Verschiedenheiten entstehen können, daß sie mit keiner Zahl auszudrücken sind. Für meinen Zweck genügt es aber, nur die hauptsächlichsten aufgezählt zu haben; denn die übrigen, die ich übergangen, wären mehr zur Curiosität als zum Nutzen. Doch ist von der Liebe noch dieß zu bemerken, daß es sich nämlich sehr häufig zuträgt, wenn wir den Gegenstand, den wir begehrten, genießen, daß der Körper durch diesen Genuß in einen neuen Zustand geräth, von welchem er anders bestimmt wird und andere Vorstellungen der Dinge in ihm aufgeregt werden, und der Geist alsbald sich etwas Anderes vorzustellen und etwas Anderes zu wünschen

beginnt; z. B. wenn wir uns etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu erfreuen pflegt, wünschen wir es zu genießen, nämlich zu essen; während wir es aber so genießen, wird der Magen angefüllt, und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn also, während der Körper bereits in anderer Verfassung, die Vorstellung dieser Speise, weil sie gegenwärtig ist, gehegt wird, und folglich auch das Bestreben oder die Begierde, sie zu essen, so wird jener neue Zustand dieser Begierde oder diesem Bestreben entgegen und folglich die Gegenwart der Speise, die wir begehrt hatten, unangenehm seyn, und das ist es, was man Widerwille und Ekel nennt. Uebrigens habe ich die äußern Erregungen des Körpers, die bei den Seelenbewegungen bemerkt werden, übergangen, wie das Beben, Erbleichen, Schluchzen, Lachen u. s. w., weil sie sich nur auf den Körper, ohne irgend eine Beziehung auf den Geist, beziehen. Schließlich ist noch Einiges über die Definitionen der Seelenbewegungen zu bemerken, welche ich deßhalb hier nach der Reihe wiederholen, und was bei jeder zu bemerken ist, darunter stellen will.

Definitionen der Seelenbewegungen.

1. Die Begierde ist eben das Wesen des Menschen, insofern es begriffen wird, als von

irgend einer gegebenen Erregung deſſelben, etwas zu thun beſtimmt.

Erläuterung. Wir haben oben in der Anmerkung zu Satz 9 d. Th. geſagt, Begierde ſey Verlangen mit dem Bewußtſeyn deſſelben, das Verlangen aber ſey das Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es beſtimmt iſt, das zu thun, was zu ſeiner Erhaltung dient. In derſelben Anmerkung habe ich aber auch erinnert, daß ich in der That zwiſchen menſchlichem Verlangen und Begierde keinen Unterſchied anerkenne. Denn mag der Menſch ſich ſeines Verlangens bewußt ſeyn oder nicht, bleibt doch das Verlangen ein und daſſelbe. Um alſo keine Tautologie zu machen, habe ich Begierde nicht durch Verlangen erklären wollen, ſondern ſie ſo zu erklären geſucht, daß ich alle Beſtrebungen der menſchlichen Natur, die wir mit den Benennungen: Verlangen, Wille, Begierde oder heftiges Verlangen bezeichnen, in eins zuſammenfaßte. Denn ich konnte ſagen, Begierde ſey das Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es begriffen wird, als beſtimmt, etwas zu thun; aber aus dieſer Definition würde nicht folgen (nach S. 23 Th. 2), daß der Menſch ſich ſeiner Begierde oder ſeines Verlangens bewußt ſeyn könnte. Daher war es nöthig, um die Urſache dieſes Bewußtſeyns mit einzuſchließen

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
tribut der Ausdehnung begriffen werden, oder er sich endlich auf beide zugleich beziehen. Ich verstehe ich unter der Benennung Begierde, Bestreben, Wollen, Verlangen und jede h Begierde, die nach dem verschiedenen Zus desselben Menschen verschieden, und nicht einander so entgegengesetzt sind, daß der M hin- und hergerissen wird, und nicht weiß, hin er sich wenden soll.

2. Lust ist Uebergang des Menschen geringerer zu, größerer Vollkommenheit.

3. Unlust ist Uebergang des Menschen größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung. Ich sage Uebergang.

dieſer entgegengeſetzt iſt, deutlicher erhellt. Denn daß die Unluſt in dem Uebergang zur geringeren Vollkommenheit beſteht, nicht aber in der geringern Vollkommenheit ſelbſt, kann Niemand leugnen, da ja der Menſch inſofern nicht Unluſt haben kann, inſofern er irgend einer Vollkommenheit theilhaftig iſt. Auch können wir nicht ſagen, daß die Unluſt in dem Mangel größerer Vollkommenheit beſtehe, denn Mangel iſt nichts, die Seelenbewegung der Unluſt aber iſt ein Akt, der darum kein anderer ſeyn kann, als der Akt des Uebergehens zu geringerer Vollkommenheit, d. h. ein Akt, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Menſchen vermindert oder eingeſchränkt wird (ſiehe Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Im Uebrigen übergehe ich die Definitionen von Wohlbehagen, Wolluſt, Mißmuth und Schmerz, weil ſie ſich hauptſächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Luſt oder Unluſt ſind.

4. Bewunderung iſt die Vorſtellung eines Gegenſtandes, in welcher der Geiſt deßhalb gefeſſelt bleibt, weil dieſe beſondere Vorſtellung keine Verbindung mit den übrigen hat.

Erläuterung. In der Anmerkung zu S. 18 Th. 2 haben wir gezeigt, warum der Geiſt, aus der Betrachtung eines Dinges alsbald in das Denken eines andern Dinges verfällt, weil

nämlich die Vorſtellungen dieſer Dinge gegenſeitig mit einander verkettet und ſo geordnet ſind, daß eine der andern folgt; dies läßt ſich aber nicht denken, wenn die Vorſtellung des Dinges neu iſt, ſondern der Geiſt wird in der Betrachtung dieſes Dinges feſt gehalten, bis er von andern Urſachen beſtimmt wird, etwas Anderes zu denken; daher iſt die Vorſtellung eines neuen Dinges, an ſich betrachtet, von derſelben Natur, wie die übrigen Vorſtellungen, und ich rechne deßhalb die Bewunderung nicht zu den Seelenbewegungen, ſehe auch keinen Grund dieſes zu thun, da ja dieſes Abziehen des Geiſtes nicht aus irgend einer poſitiven Urſache entſpringt, die den Geiſt von den andern Dingen abzieht, ſondern nur daraus, weil die Urſache fehlt, wodurch der Geiſt bei der Betrachtung eines Dinges beſtimmt wird, andere zu denken. Ich erkenne daher nur drei (wie ich in der Anmerk. S. 11 d. Th. erinnert habe) urſprüngliche oder primäre Seelenbewegungen an, nämlich: die der Luſt, der Unluſt und der Begierde, und habe nur deßhalb über die Bewunderung geſprochen, weil es gewöhnlich iſt, einige Seelenbewegungen, die aus den drei urſprünglichen abgeleitet werden, mit anderen Benennungen zu bezeichnen, ſobald ſie ſich auf Objekte beziehen, die wir bewundern.

Dieſer Grund bewegt mich gleichfalls, hier noch eine Definition der Verachtung beizufügen.

5. Verachtung iſt die Vorſtellung von irgend einem Dinge, welches den Geiſt ſo wenig berührt, daß der Geiſt ſelber durch die Gegenwart des Dinges mehr bewegt wird, ſich das vorzuſtellen, was nicht an dem Dinge ſelbſt iſt, als was an ihm iſt (ſiehe Anmerk. S. 52 d. Th.). Die Erläuterungen von Hochachtung und Geringſchätzung übergehe ich hier, da meines Wiſſens keine Seelenbewegungen die Benennung von ihm erhalten.

6. Liebe iſt Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache.

Erläuterung. Dieſe Definition drückt das Weſen der Liebe ganz klar aus; dagegen die andern der Schriftſteller, welche die Liebe als den Willen des Liebenden ſich mit dem geliebten Gegenſtande zu vereinigen, definiren, nicht das Weſen der Liebe, ſondern eine Eigenthümlichkeit derſelben ausdrückt. Weil nun das Weſen der Liebe nicht hinlänglich von den Schriftſtellern eingeſehen war, konnten ſie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keinen klaren Begriff haben, und daher kam es, daß man allgemein ihre Definition für höchſt dunkel hielt. Man bemerke aber, daß, wenn ich ſage, es ſey eine Eigenthümlichkeit in dem

Liebenden, seinem Willen gemäß sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, ich unter Wille nicht eine Beistimmung oder Berathschlagung der Seele, oder einen freien Entschluß verstehe (denn daß dieser etwas Fingirtes ist, haben wir S. 48, Th. 2 bewiesen), noch auch die Begierde, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, wenn er nicht da ist, noch auch seiner Gegenwart zu verharren, wenn er [illegible] denn es kann Liebe ohne diese oder jene Begierde gedacht werden, sondern vielmehr, daß ich unter Wille die Befriedigung verstehe, welche in dem Liebenden durch die Gegenwart des geliebten Gegenstandes ist, durch welche die Lust des Liebenden verstärkt oder doch genährt wird.

7. Haß ist Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache.

Erläuterung. Was hier zu bemerken ist, ist aus dem, in der Erläuterung zur vorigen Definition Gesagten, leicht zu ersehen (s. noch Anm. zu S. 11 d. Th.).

8. Zuneigung ist Lust, verbunden mit der Idee eines Gegenstandes, welcher zufällig Ursache der Lust ist.

9. Abneigung ist Unlust, verbunden mit der Idee eines Gegenstandes, welcher zufällig Ursache der Unlust ist (siehe hierüber Anm. zu S. 15 d. Th.).

10. Verehrung ist Liebe zu dem, welchen wir bewundern.

Erläuterung. Wir haben S. 52 d. Th. gezeigt, daß die Bewunderung durch die Neuheit eines Gegenstandes entsteht. Wenn es also geschieht, daß wir das, was wir bewundern, uns oft vorstellen, werden wir aufhören, es zu bewundern, und wir sehen also, daß die Seelenbewegung der Verehrung leicht in einfache Liebe überschlagen kann.

11. Verhöhnung ist Lust, daraus entsprungen, daß wir uns vorstellen, es sey etwas, was wir verachten, in einem Gegenstande, den wir hassen.

Erläuterung. Insofern wir einen Gegenstand, den wir hassen, verachten, insofern sprechen wir ihm Daseyn ab (siehe Anm. zu S. 52 d. Th.), und insofern empfinden wir (nach S. 20 d. Th.) Lust. Da wir aber annehmen, daß der Mensch das, was er verhöhnt, dennoch hasse, so folgt, daß diese Lust nicht fest ist (s. Anm. zu S. 47 d. Th.).

12. Hoffnung ist unbeständige Lust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht in Zweifel sind.

13. Furcht ist unbeständige Unlust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen

Dinges, über deſſen Ausgang wir in gewiſſer Hinſicht in Zweifel ſind (ſiehe hierüber Anm. 2 zu S. 18 d. Th.).

Erläuterung. Aus dieſen Definitionen folgt, daß es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung gibt; denn wer in Hoffnung ſchwebt nnd über den Ausgang eines Dinges in Zweifel iſt, von dem nimmt man an, daß er ſich etwas vorſtelle, was das Daſeyn des zukünftigen Dinges ausſchließt, und alſo inſofern Unluſt empfindet (nach S. 19 d. Th.), und folglich, ſo lange er in Hoffnung ſchwebt, fürchtet, daß das Ding nicht erfolgen könne. Wer aber dagegen in Furcht iſt, d. h. über den Ausgang eines Dinges, das er haßt, in Zweifel iſt, ſtellt ſich auch etwas vor, was das Daſeyn dieſes Dinges ausſchließt, und hat alſo (nach S. 20 d. Th.) Luſt, und folglich inſofern Hoffnung, daß es nicht erfolge.

14. Zuverſicht iſt Luſt, entſprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Urſache des Zweifelns gehoben iſt.

15. Verzweiflung iſt Unluſt, entſprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Urſache des Zweifelns gehoben iſt.

Erläuterung. Aus Hoffnung entſpringt alſo Zuverſicht und aus Furcht Verzweiflung,

wenn die Urſache des Zweifelns über den Ausgang eines Dinges gehoben iſt. Dieß entſteht daraus, weil der Menſch das vergangene oder zukünftige Ding ſich als daſeyend vorſtellt und als gegenwärtig betrachtet, oder weil er ſich etwas Anderes vorſtellt, was das Daſeyn der Dinge ausſchließt, welche ihm Zweifel erregten. Denn obgleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge (nach Folgeſ. zu S. 31, Th. 2) nie gewiß ſeyn können, ſo kann es doch kommen, daß wir über ihren Ausgang keinen Zweifel hegen. Denn wir haben (ſiehe Anm. zu S. 49, Th. 2) gezeigt, daß es ein Anderes iſt, über ein Ding nicht in Zweifel ſeyn, und ein Anderes, die Gewißheit von einem Dinge haben, und daher kann es kommen, daß wir durch die Vorſtellung eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit derſelben Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt afficirt werden, wie durch die Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges, wie wir S. 18 d. Th. bewieſen haben (ſiehe dieſen nebſt der Anmerkung).

16. Freude iſt Luſt, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen iſt.

17. Gewiſſensbiß iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen iſt.

18. Mitleiden iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines Uebels, welches einen Andern betroffen hat, den wir uns als Unſersgleichen vorſtellen (ſiehe Anm. zu S. 22 und Anm. zu S. 27 d. Th.).

Erläuterung. Zwiſchen Mitleiden und Mitgefühl ſcheint kein Unterſchied zu ſeyn, wenn ſich nicht etwa Mitleiden auf eine einzelne Seelenbewegung bezieht, Mitgefühl aber auf den Zuſtand durch dieſelbe.

19. Zugeneigtheit iſt Liebe gegen Jemanden, der einem Andern Gutes gethan hat.

Indignation iſt Haß gegen Jemanden, der einem Andern Böſes gethan hat.

Erläuterung. Ich weiß, daß dieſe Wörter nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche etwas Anderes bedeuten, meine Abſicht iſt aber nicht die Bedeutung der Wörter, ſondern die Natur der Dinge auseinander zu ſetzen, und dieſe mit ſolchen Ausdrücken zu bezeichnen, deren Bedeutung, wie ſie der Sprachgebrauch gibt, nicht gänzlich von der Bedeutung abweicht, worin ich ſie gebrauchen will. Dieſe Erinnerung gilt ein für allemal. Siehe übrigens die Urſache dieſer Seelenbewegungen im Folgeſ. zu S. 27 und der Anm. zu S. 22 d. Th.

21. Ueberſchätzung iſt, aus Liebe von Jemanden mehr halten, als recht iſt.

22. Geringſchätzung iſt, aus Haß von Jemanden weniger halten, als recht iſt.

Erläuterung. Ueberſchätzung iſt alſo eine Wirkung oder Eigenſchaft der Liebe, und Geringſchätzung eine Wirkung oder Eigenſchaft des Haſſes. Daher kann die Ueberſchätzung auch definirt werden als Liebe, inſofern ſie den Menſchen ſo afficirt, daß er von dem geliebten Gegenſtande mehr hält, als recht iſt, und dagegen Geringſchätzung als Haß, inſofern er den Menſchen ſo afficirt, daß er von dem, den er haßt, weniger hält, als recht iſt. Siehe hierüber Anmerk. zu Satz 24 d. Th.

23. Neid iſt Haß, inſofern er den Menſchen ſo afficirt, daß er über das Glück eines Andern Unluſt empfindet, und daß er dagegen über das Unglück eines Andern ſich freut.

Erläuterung. Der Gegenſatz von Neid iſt gewöhnlich Mitgefühl, welches man alſo gegen die gebräuchliche Bedeutung des Wortes ſo definiren kann.

24. Mitgefühl iſt Liebe, inſofern ſie den Menſchen ſo afficirt, daß er ſich über das Glück eines Andern freut, und daß er andrerſeits über das Unglück eines Andern Unluſt empfindet.

Erläuterung. Man vergleiche übrigens über den Neid Anmerk. zu S. 24 und Anmerk. zu S. 32 d. Th. Dieß also sind die Seelenbewegungen der Lust und der Unlust, welche mit der Idee eines äußern Dinges als Ursachr unmittelbar oder als zufällig verbunden sind. Ich gehe nunmehr zu den anderen über, welche mit der Idee eines Aneren Dinges als Ursache verbunden sind.

25. Zufriedenheit mit sich selbst ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet.

26. Niedergeschlagenheit ist Unlust, daraus entsprungen, daß der Mensch sein Unvermögen oder seine Schwäche betrachtet.

Erläuterung. Zufriedenheit mit sich selbst ist der Niedergeschlagenheit entgegengesetzt, insofern wir unter ihr Lust verstehen, die daraus entspringt, daß wir unser Thätigkeitsvermögen betrachten. Insofern wir aber unter ihr auch Lust verstehen, verbunden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entschlusse des Geistes ausgeübt zu haben glauben, dann ist ihr Gegensatz Reue, die wir so definiren:

27. Reue ist Unlust, verbunnden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entschlusse des Geistes ausgeübt zu haben glauben.

Erläuterung. Die Urſachen dieſer Seelenbewegungen haben wir in der Anmerk. zu S. 51 d. Th. und S. 53, 54 und 55 d. Th. nebſt der Anmerk. dazu aufgezeigt. Ueber den freien Entſchluß des Geiſtes ſiehe aber Anmerk. zu S. 35 Th. 2. Hier müſſen wir übrigens noch bemerken, daß es nicht zu verwundern iſt, wenn überall allen Handlungen, die man gewöhnlich unrechte nennt, Unluſt folgt, und denen, die man rechte nennt, Luſt. Denn aus dem oben Geſagten erkennen wir leicht, daß dieſes größtentheils von der Erziehung abhängt. Die Eltern haben nämlich dadurch, daß ſie die erſteren tadelten und die Kinder oft wegen derſelben verwieſen, dieſe dagegen anriethen und lobten, bewirkt, daß die Regungen der Unluſt mit den erſteren; die der Luſt aber ſich mit den letzteren verbanden, was auch durch die Erfahrung ſelbſt bewieſen wird. Denn nicht Alle haben einerlei Gewohnheit und Religion, ſondern vielmehr, was bei dem Einen heilig iſt, bei Andern unheilig, und was bei dem Einen ehrbar, bei dem Andern ſchimpflich. Je nachdem alſo Jemand erzogen iſt, reut ihn eine That oder hält er ſich durch dieſelbe für rühmlich.

28. Hochmuth iſt, aus Liebe zu ſich von ſich mehr halten als recht iſt.

Erläuterung. Hochmuth unterscheidet sich also dadurch von Ueberschätzung, daß diese sich auf einen äußeren Gegenstand bezieht, der Hochmuth aber auf den Menschen selbst, der von sich mehr hält, als recht ist. Wie übrigens die Ueberschätzung eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe, so ist der Hochmuth eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Eigenliebe; man kann ihn also auch definiren, als: Liebe zu sich selbst, oder Zufriedenheit aus sich selbst, insofern sie den Menschen so afficirt, daß er mehr von sich hält, als recht ist (siehe Anmerk. zu S. 26 d. Th.). Zu dieser Seelenbewegung gibt es keinen Gegensatz; denn Niemand hält aus Haß gegen sich weniger von sich, als recht ist; ja Niemand hält von sich weniger, als recht ist, insofern er sich vorstellt, er könne dieß oder jenes nicht; denn wovon sich auch der Mensch vorstellt, daß er es nicht könne, so stellt er sich dieß als nothwendig vor, und wird durch diese Vorstellung so disponirt, daß er das in der That nicht thun kann, wovon er sich vorstellt, daß er es nicht könne. Denn so lange er sich vorstellt, daß er dieß oder jenes nicht könne, so lange ist er nicht es zu thun bestimmt, und folglich ist es ihm so lange unmöglich, es zu thun. Wenn wir hingegen auf das achten, was von der bloßen

Meinung abhängt, ſo werden wir uns als möglich denken können, daß ein Menſch weniger von ſich hält, als recht iſt; denn es iſt möglich, daß, wenn ein Trauriger ſeine Schwäche betrachtet, er ſich vorſtellt, er werde von Allen verachtet, und dieß während doch die Andern nichts weniger denken, als ihn zu verachten. Außerdem kann ein Menſch weniger als recht iſt von ſich halten, wenn er in der Gegenwart ſich etwas für die Zukunft abſpricht, worüber er ungewiß iſt; wie, wenn er glaubt, nichts Gewiſſes begreifen zu können, und nichts als Schlechtes oder Schimpfliches zu begehren oder zu thun ꝛc. Ferner können wir ſagen, daß Jemand weniger als recht iſt, von ſich halte, wenn wir ſehen, daß er aus zu großer Furcht vor Schaden das nicht unternimmt, was Andere Seinesgleichen unternehmen. Dieſe Seelenbewegung alſo, die ich Kleinmuth nennen will, können wir dem Hochmuth entgegenſetzen; denn wie aus der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt Hochmuth, ſo entſpringt aus der Niedergeſchlagenheit Kleinmuth, die wir alſo auf folgende Weiſe definiren:

29. Kleinmuth iſt, aus Unluſt weniger von ſich halten, als recht iſt.

Erläuterung. Wir pflegen zwar oft dem Hochmuthe die Demuth entgegenzuſetzen; aber

dann achten wir mehr auf die Wirkungen, als auf die Natur beider. Denn wir pflegen den hochmüthig zu nennen, der ſich zu ſehr rühmt, (ſiehe Anmerk. zu S. 30 d. Th.) der von ſich nur Tugenden und von Andern nur Fehler herzählt, der vor Allen den Vorzug haben will, und der mit ſolcher Gravität und ſolchem Prunke auftritt, wie diejenigen, die weit über ihn geſtellt ſind. Dagegen nennen wir den demüthig, der öfter erröthet, der ſeine Fehler eingeſteht, und die Tugenden Anderer herzählt, der Allen nachgibt, mit geſenktem Haupte einhergeht, und allen Schmuck verſchmäht. Uebrigens ſind dieſe Seelenbewegungen, nämlich Demuth und Kleinmuth, ſehr ſelten, denn die menſchliche Natur, an ſich betrachtet, ſtrebt ihnen aus allen Kräften entgegen (ſiehe S. 13 und 54 d. Th.). Daher ſind die, welche für die Demüthigſten und Kleinmüthigſten gehalten werden, häufig am ehrſüchtigſten und neidiſchſten.

30. **Ruhm iſt Luſt, verbunden mit der Idee einer Handlung von uns, die wir uns als von Andern belobt vorſtellen.**

31. **Schimpf iſt Unluſt, verbunden mit der Idee einer Handlung, die wir uns als von Andern getadelt vorſtellen.**

Erläuterung. Siehe hierüber Anmerk. zu

5. 30 d. Th. Hier iſt aber der Unterſchied zwi-
hen Schimpf und Schaam anzuführen. Schimpf
t die Unluſt, welche der Handlung folgt, deren
ir uns ſchämen, Schaam aber iſt Furcht oder
Beſorgniß vor dem Schimpf, wodurch der Menſch
bgehalten wird, etwas Schimpfliches zu begehen.
Der Schaam pflegt man die Unverſchämtheit ent-
egenzuſetzen, die eigentlich keine Seelenbewegung
t, wie ich ſeines Ortes zeigen werde, aber
wie ich ſchon erwähnt habe) die Benennungen
er Seelenbewegungen beziehen ſich mehr auf
ren Gebrauch als auf ihre Natur. Hiemit
abe ich die Seelenbewegungen der Luſt und
nluſt, deren Auseinanderſetzung ich mir vorge-
ommen hatte, abgeſchloſſen. Ich gehe alſo zu
enen über, die ich zur Begierde rechne.

32. Sehnſucht iſt Begierde oder Verlangen
ach dem Beſitze eines Dinges, welche durch
as Andenken an das Ding genährt wird und
ugleich durch das Andenken an andere Dinge,
ie das Daſeyn des begehrten Dinges ausſchlie-
en, eingeſchränkt wird.

Erläuterung. Wenn wir eines Dinges
edenken, werden wir, wie ſchon oft erwähnt,
ben dadurch disponirt, es aus derſelben See-
enbewegung zu betrachten, als ob das Ding
egenwärtig wäre. Dieſe Dispoſition oder dieß

Beſtreben wird aber, ſo lange wir wachen, meiſt von den Vorſtellungen der Dinge gezügelt, welche das Daſeyn deſſen, welches wir gedenken, ausſchließen. Wenn wir daher an ein Ding denken, welches uns mit einer Gattung von Luſt erfüllt, ſo beſtreben wir uns eben damit, es mit derſelben Seelenbenbewegung der Luſt als gegenwärtig zu betrachten. Dieß Beſtreben wird jedoch alsbald von dem Andenken an die Dinge gezügelt, welche das Daſeyn von einem ausſchließen. Daher iſt Sehnſucht eigentlich Unluſt, die jener Luſt entgegengeſetzt iſt, welche aus der Abweſenheit des gehaßten Dinges entſpringt (ſiehe hierüber Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Weil aber die Benennung Sehnſucht ſich auf Begierde zu beziehen ſcheint, ſo rechne ich dieſe Seelenbewegung zu den Seelenbewegungen der Begierde.

33. Nacheiferung iſt Begierde nach einem Dinge, welche ſich dadurch in uns erzeugt, daß wir uns vorſtellen, Andere hätten dieſelbe Begierde.

Erläuterung. Wer flieht, weil er Andere fliehen, oder wer fürchtet, weil er Andere fürchten ſieht, oder auch, wer deßhalb, weil er einen Andern ſich die Hand verbrennen ſieht, ſeine Hand zurückzieht und ſolche Bewegungen macht, als hätte er ſeine eigene Hand verbrannt,

von dem ſagen wir wohl, daß er eines Andern Seelenbewegung nachahme, nicht aber, daß er ihr nacheifere; nicht weil wir für die Nacheiferung eine andere Urſache als für die Nachahmung kennen, ſondern weil es gewöhnlich iſt, nur den nacheifernd zu nennen, der das nachahmt, was wir für anſtändig, nützlich oder angenehm halten. Man vergleiche auch über die Urſache der Nacheiferung S. 27 d. Th. mit der Anmerk. Warum aber meiſtentheils mit dieſer Seelenbewegung Neid verbunden ſey, darüber ſiehe S. 32 d. Th. mit der Anmerk.

34. Dank oder Dankbarkeit iſt Begierde oder das Trachten der Liebe, wonach wir dem wohlzuthun ſuchen, der uns aus gleicher Liebesbewegung eine Wohlthat erwieſen hat (ſiehe S. 39 mit Anmerk. S. 41 d. Th.).

35. Wohlwollen iſt Begierde, dem wohlzuthun, den wir bemitleiden (ſiehe die Anmerk. zu S. 27 d. Th.).

36. Zorn iſt Begierde, durch die wir aus Haß angereizt werden, dem Böſes zuzufügen, welchen wir haſſen (ſiehe S. 39 d. Th.).

37. Rachſucht iſt Begierde, durch die wir aus gegenſeitigem Haſſe angereizt werden, dem Uebles zuzufügen, der uns aus gleicher Seelenbewegung

Schaden zugefügt (ſiehe Folgeſ. 2 zu S. 40 d. Th. mit der Anmerk.).

38. Grauſamkeit oder Wuth iſt Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, dem Böſes zuzufügen, den wir lieben, oder den wir bemitleiden.

Erläuterung. Man ſetzt der Grauſamkeit die Milde entgegen. Dieſe iſt keine Leidenſchaft, ſondern eine Macht des Geiſtes, wodurch der Menſch ſeinen Zorn und ſeine Rachſucht mäßigt.

39. Fürſorge iſt Begierde, ein gefürchtetes größeres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (ſiehe Anmerk. zu S. 39 d. Th.).

40. Kühnheit iſt Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, etwas mit Gefahr zu thun, was Seinesgleichen zu übernehmen fürchten.

41. Aengſtlichkeit wird dem beigelegt, deſſen Begierde durch Furcht vor Gefahr eingeſchränkt wird, welcher ſich Seinesgleichen dreiſt unterziehen.

Erläuterung. Aengſtlichkeit iſt alſo nichts Anderes, als Furcht vor einem Uebel, das die Meiſten nicht zu fürchten pflegen. Deßhalb rechne ich ſie nicht zu den Seelenbewegungen der Begierde. Doch habe ich ſie hier erklären wollen, weil ſie, inſofern wir die Begierde betrachten, der Seelenbewegung der Kühnheit wirklich entgegengeſetzt iſt.

42. Verzagtheit wird dem beigelegt, dessen Begierde ein Uebel zu vermeiden durch die Anstaunung eines gefürchteten Uebels gehemmt wird.

Erläuterung. Die Verzagtheit ist also eine Art der Aengstlichkeit. Weil aber die Verzagtheit aus einer doppelten Besorgniß entspringt, kann sie näher definirt werden, als Furcht, die den verdutzten oder schwankenden Menschen so festhält, daß er das Uebel nicht abwenden kann. Ich sage verdutzt, insofern wir bedenken, daß seine Begierde, das Uebel abzuwenden, durch die Anstaunung gehemmt wird; schwankend aber sage ich, insofern wir sehen, daß eben diese Begierde durch die Furcht vor einem andern Uebel gehemmt wird, welches ihn eben so sehr quält. Daher kömmt es, daß er nicht weiß, welches von beiden er abwehren soll (siehe hierüber Anm. zu S. 39 und Anm. zu S. 52 d. Th.). Ueber Aengstlichkeit und Kühnheit aber s. Anm. zu S. 51 d. Th.

43. Humanität oder Leutseligkeit ist die Begierde, das zu thun, was den Menschen gefällt, und zu unterlassen, was ihnen mißfällt.

44. Ehrsucht ist unmäßige Begierde nach Ruhm.

Erläuterung. Ehrsucht ist die Begierde, durch welche alle Seelenbewegungen genährt und verstärkt werden (nach S. 27 und 31 d. Th.);

und dieſe Seelenbewegung iſt alſo beinahe unbezwinglich; denn ſo lange der Menſch von irgend einer Begierde gefeſſelt wird, wird er nothwendig zugleich von dieſer gefeſſelt. Jeder vorzügliche Menſch, ſagt Cicero, wird am meiſten vom Ruhm geleitet. Sogar die Philoſophen ſetzen ihren Namen den Büchern vor, die ſie über die Geringſchätzung des Ruhmes ſchreiben.

45. Schwelgerei iſt unmäßige Begierde, oder auch Liebe zum Schmauſen.

46. Völlerei iſt unmäßige Begierde und Liebe zum Zechen.

47. Geiz iſt unmäßige Begierde und Liebe zum Reichthum.

48. Wolluſt iſt auch Begierde und Liebe zur fleiſchlichen Vermiſchung.

Erläuterung. Man pflegt dieſe Begierde zum Begatten, mag ſie gemäßigt ſeyn oder nicht, Wolluſt zu nennn. Weiter haben wir dieſen 5 Seelenbewegungen (wie ich in der Anm. zu S. 56 d. Th. erinnert habe) keine ihnen entgegengeſetzten. Denn Leutſeligkeit iſt eine Art der Ehrſucht (ſiehe Anm. S. 29 d. Th.); daß ferner Mäßigkeit, Nüchternheit und Keuſchheit eine Macht des Geiſtes, nicht aber eine Leidenſchaft anzeigen, iſt ſchon erwähnt. Und wenn es auch möglich iſt, daß der Geizige, Ehrſüchtige oder Furchtſame ſich

des Uebermaßes in Speiſe, Trank und Begattung enthält, ſo ſind dennoch Geiz, Ehrſucht und Furchtſamkeit, der Schwelgerei, Trunkenheit oder Wolluſt nicht entgegengeſetzt. Denn der Geizige ſehnt ſich gewöhnlich danach, ſich in Anderer Speiſe und Trank zu übernehmen; der Ehrſüchtige aber wird, wenn er nur hoffen darf, daß es verborgen bleibt, ſich in keinem Ding mäßigen, und wenn er unter Völlern und Wollüſtigen lebt, eben deßhalb, weil er ehrſüchtig iſt, mehr zu dieſen Laſtern geneigt ſeyn, und der Furchtſame thut das, was er nicht will. Der Geizige, obgleich er, um den Tod zu vermeiden, ſeine Schätze in das Meer wirft, bleibt dennoch geizig, und wenn der Wollüſtling betrübt iſt, weil er ſeiner Lebensweiſe nicht fröhnen kann, hört er deßhalb nicht auf, wollüſtig zu ſeyn. Ueberhaupt beziehen ſich dieſe Seelenbewegungen nicht ſowohl auf das wirkliche Schmauſen, Zechen u. ſ. w., als auf das Verlangen und die Liebe ſelbſt. Es kann alſo dieſen Seelenbewegungen nichts entgegengeſetzt werden, als Edelſinn und Seelenſtärke, worüber im Folgenden.

Die Definition der Eiferſucht und der übrigen Seelenſchwankungen übergehe ich, theils weil alles dieſes aus einer Zuſammenſetzung der ſchon definirten Seelenbewegungen entſpringt, theils

weil die Meiſten keine Benennungen haben; dieß zeigt, daß es für den Lebensgebrauch hinreicht, ſie nur der Gattung nach zu kennen. Uebrigens iſt aus den Definitionen der Seelenbewegungen, die wir erläutert haben, klar, daß ſie ſämmtlich aus der Begierde, der Luſt oder Unluſt entſpringen, oder vielmehr, daß es keine außer dieſen dreien gibt, deren jede mit verſchiedenen Benennungen belegt zu werden pflegt, wegen verſchiedener Beziehungen und äußerlicher Merkmale derſelben. Wenn wir nun auf dieſe urſprünglichen, und auf das, was wir oben von der Natur des Geiſtes geſagt haben, unſer Auge richten wollen, ſo können wir dieſe Seelenbewegungen, inſofern ſie ſich nur auf den Geiſt beziehen, ſo definiren:

Allgemeine Definition der Seelenbewegungen.

Die Seelenbewegung, welche auch Leidenſchaft der Seele genannt wird, iſt eine verworrene Idee, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers, oder eines Theils deſſelben bejaht als vorher, und durch deren Gegebenſeyn der Geiſt ſelbſt beſtimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken.

Erläuterung. Ich ſage zuerſt, die Seelenbewegung oder Leidenſchaft der Seele iſt eine verworrene Idee. Denn wir haben bewieſen

(ſ. S. 3 d. Th.), daß der Geiſt nur inſofern leidet, als er inadäquate oder verworrene Ideen hat. Dann ſage ich, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers, oder eines Theils deſſelben bejaht, als vorher. Denn alle Ideen, welche wir von Körpern haben, bezeichnen mehr den wirklichen Zuſtand unſeres Körpers (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 d. Th.), als die Natur des äußeren Körpers. Diejenige aber, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, muß den Zuſtand des Körpers oder eines Theiles deſſelben bezeichnen oder ausdrücken, den der Körper ſelbſt, oder ein Theil deſſelben, dadurch hat, daß ſein Thätigkeitsvermögen oder ſeine Daſeynskraft vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird. Wenn ich aber ſage, größere oder geringere Daſeynskraft als vorher, ſo iſt zu beachten, daß ich darunter nicht verſtehe, daß der Geiſt den gegenwärtigen mit dem vergangenen Zuſtand des Körpers vergleicht, ſondern vielmehr, daß die Idee, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, etwas von dem Körper bejaht, was wirklich mehr oder weniger Realität in ſich ſchließt, als vorher. Und weil das Weſen des Geiſtes darin beſteht (nach S. 11 und 13, Th. 2), daß er das wirkliche Daſeyn ſeines Körpers bejaht, und wir unter

Vollkommenheit das eigentliche Wesen des Dinges verstehen, so folgt also, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, wenn er von seinem Körper oder einem Theil desselben etwas bejahen kann, was mehr oder weniger Realität in sich schließt, als vorher. Wenn ich also oben sagte, das Denkvermögen des Geistes werde vermehrt oder vermindert, so konnte ich nichts Anderes darunter verstehen, als daß der Geist eine Idee von seinem Körper oder einem Theil desselben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als er von seinem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglichkeit des Objektes geschätzt. Endlich habe ich hinzugefügt, daß durch deren Gegebenseyn der Geist selbst bestimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken, um außer der Natur der Lust und Unlust, welche der erste Theil der Definition darstellt, auch die Natur der Begierde auszudrücken.

Ethik.

Vierter Theil.

der menſchlichen Unfreiheit oder Macht der Seelenbewegungen.

Einleitung.

s menſchliche Unvermögen in Mäßigung eſchränkung der Seelenbewegungen nenne reiheit. Denn der den Seelenbewegungen orfene Menſch iſt nicht in ſeiner eigenen t, ſondern in der des Schickſals, unter Herrſchaft er ſich dermaßen befindet, daß obſchon er das Beßre ſieht, dennoch dem teren nachzufolgen gezwungen wird. Die hievon, und was die Seelenbewegungen m Gutes und Böſes haben, werde ich em Theile auseinanderſetzen. Bevor ich

jedoch beginne, will ich Einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über das Gute und Böse vorausschicken.

Wer etwas zu thun sich vorgesetzt und es vollendet hat, der wird nicht blos selbst, sondern auch Jeder mit ihm, der den Geist des Urhebers von diesem Werke und seinen Zweck recht erkennt, oder zu erkennen glaubt, wird sagen, daß es vollendet sey. Wenn z. B. Jemand ein Werk (das ich als noch nicht vollendet voraussetze) gesehen hat, und weiß, daß der Zweck des Urhebers von jenem Werke ein Haus zu bauen ist, so wird er sagen, das Haus sey unvollendet, und dagegen es sey vollendet, sobald er das Werk zu dem Ende gebracht sieht, welches der Urheber desselben ihm zu geben sich vorgesetzt hatte. Wenn dagegen Jemand ein Werk sieht, deßgleichen er niemals gesehen hatte, und auch den Sinn des Werkmeisters nicht kennt, so kann er gewiß nicht wissen, ob dieß Werk vollendet, oder unvollendet sey. Dieß scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu seyn. Nachdem aber die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, und sich von Häusern, Bauten, Thürmen ꝛc. Urbilder zu entwerfen, und die Urbilder einiger Dinge denen Anderer vorzuziehen begonnen hatten, nannte Jeder das vollkommen, wovon er sah, daß es mit der

allgemeinen Idee, die er ſich von einem ſolchen Dinge gebildet hatte, übereinſtimmte, und dagegen das unvollkommen, wovon er ſah, daß es mit ſeinem angenommenen Urbilde minder übereinſtimmte, wenn es auch nach der Anſicht des Werkmeiſters vollkommen abgeſchloſſen war. Aus keinem anderen Grunde ſcheint man auch die Naturdinge, die nicht durch Menſchenhand gemacht ſind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn die Menſchen pflegen ſowohl von den natürlichen Dingen, als von den künſtlichen, allgemeine Ideen zu bilden, welche ſie gleichſam für Urbilder der Dinge halten, von denen ſie glauben, daß die Natur (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut) ſie vor Augen habe und ſich als Urbilder vorhalte. Wenn ſie daher in der Natur etwas geſchehen ſehen, was mit dem angenommenen Urbilde, welches ſie von einem ſolchen Dinge haben, minder übereinſtimmt, ſo glauben ſie, die Natur ſelbſt habe hier gefehlt oder geſündigt und dieſes Ding unvollendet gelaſſen. Wir ſehen alſo, daß die Menſchen mehr nach einem Vorurtheile, als nach der richtigen Erkenntniß der Dinge ſich gewöhnt haben, die natürlichen Dinge vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn wir haben in dem Anhange zum erſten Theile gezeigt, daß die

Natur nicht um eines Zweckes willen handle; denn jenes ewige und unendliche Substanz, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derselben Nothwendigkeit, nach welcher es da ist, da wir (S. 16, Th. 1) gezeigt haben, daß es nach derselben Nothwendigkeit seiner Natur handle, nach der es da ist. Der Grund also, oder die Ursache, weßhalb Gott oder die Natur handelt, und weßhalb er da ist, ist ein und dasselbe. Wie er also um keines Zweckes willen da ist, so handelt er auch keines Zweckes wegen; denn wie für sein Daseyn, so hat er auch für sein Handeln keinen Anfangsgrund und keinen Endzweck. Was man aber Endursache nennt, ist nichts als das menschliche Verlangen selbst, insofern es als der Anfangsgrund oder die primäre Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, das Bewohnen sey die Endursache dieses oder jenes Hauses gewesen, so verstehen wir gewiß dann nichts Anderes darunter, als daß der Mensch durch die Vorstellung der Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens das Verlangen bekommen hat, sich ein Haus zu bauen, daher ist das Bewohnen, insofern es als Endursache betrachtet wird, nichts als dieses einzelne Verlangen, welches in der That die wirkende Ursache ist, die als die erste betrachtet wird, weil

die Menſchen gewöhnlich die Urſache ihres Verlangens nicht kennen. Denn, wie ich ſchon oft geſagt habe, ſie ſind wohl ihrer Thaten und ihres Verlangens ſich bewußt, aber der Urſachen, durch welche ſie etwas zu begehren beſtimmt werden, unkundig. Was man außerdem gewöhnlich ſagt, daß die Natur manchmal fehle oder ſündige und unvollkommene Dinge hervorbringe, das rechne ich zu den Fictionen, von denen ich im Anhange zum erſten Theile geſprochen habe. Vollkommenheit alſo und Unvollkommenheit ſind wirklich nur Daſeynsweiſen des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derſelben Art oder Gattung miteinander vergleichen, und aus dieſem Grunde habe ich oben (Def. 6, Th. 2) geſagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit daſſelbe verſtehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung, welche die allgemeinſte genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seyenden, der abſolut allen Individuen in der Natur zukömmt. Inſofern wir daher die Individuen in der Natur auf dieſe Gattung zurückführen und miteinander vergleichen, und wahrnehmen, daß einige mehr Seyn oder Realität haben als Andere, ſagen wir, einige ſeyen vollkommener als Andere, und inwiefern wir

ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung in sich schließt, wie Grenze, Ende, Unvermögen ꝛc., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht ebenso afficiren wie die, welche wir vollkommen nennen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, was ihnen zukäme, oder weil die Natur gesündigt hat. Denn nichts kömmt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, geschieht nothwendig.

Was das Gute und Böse betrifft, so bedeutet auch dieß nichts Positives in den Dingen, nämlich in den an sich betrachteten, es sind nur Daseynsweisen des Denkens, oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch indifferent seyn. Die Musik z. B. ist für den Mißmuthigen gut, für den Trauernden böse, für den Tauben aber weder gut noch böse. Obgleich sich aber die Sache so verhält, müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil wir die Idee des Menschen als Urbild der menschlichen Natur, das wir vor Augen haben, zu bilden suchen, so wird es uns nützlich seyn, eben diese Wörter

in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sey, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindere, eben dieses Urbild darzustellen. Ferner werden wir die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, inwiefern sie sich diesem Urbilde mehr oder weniger nähern. Denn es ist vornehmlich zu bemerken, daß, wenn ich sage, Jemand gehe von geringerer zu größerer Vollkommenheit über und umgekehrt, ich darunter nicht verstehe, daß er aus einem Wesen oder aus einer Form in eine andere verwandelt wird (denn ein Pferd z. B. wird ebensowohl vernichtet, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt wird), sondern vielmehr, daß wir sein Thätigkeitsvermögen, insofern wir dieß aus seiner eignen Natur erkennen, als vermehrt oder vermindert begreifen. Endlich werde ich, wie gesagt, unter Vollkommenheit, Realität im Allgemeinen verstehen, das heißt, das Wesen jedes Dinges, insofern es auf gewisse Weise da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf seine Dauer. Denn kein besonderes Ding kann deßhalb vollkommener genannt werden, weil es

längere Zeit im Daseyn verharrt hat, weil die Dauer der Dinge nicht aus ihrem Wesen bestimmt werden kann, da ja das Wesen der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit des Daseyns in sich schließt, sondern jedes Ding, mag es mehr oder weniger vollkommen seyn, wird immer mit derselben Kraft, mit der es da zu seyn anfängt, im Daseyn verharren können, so daß in dieser **Hinsicht Alle gleich sind.**

Definitionen.

1. Unter gut verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sey.

2. Unter bös aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, irgend eines Guten theilhaftig zu werden. Man siehe hierüber die vorstehende Einleitung gegen das Ende.

3. Die einzelnen Dinge nenne ich zufällig, insofern wir, blos ihr Wesen beachtend, nichts finden, was ihr Daseyn nothwendig setzt, oder was dieses nothwendig ausschließt.

4. Eben diese einzelnen Dinge nenne ich möglich, insofern wir auf die Ursachen achtend, durch die sie hervorgebracht werden müssen, nicht wissen, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In der Anm. 1 zu S. 33, Th. 1 habe ich keinen Unterschied zwischen möglich und zufällig

gemacht, weil es dort nicht nöthig war, dieß genau zu unterscheiden.

5. Unter entgegengesetzten Seelenbewegungen werde ich im Folgenden diejenigen verstehen, welche den Menschen nach verschiedenen Seiten hinziehen, obgleich sie derselben Gattung angehören, wie Schwelgerei und Geiz, welche Arten der Liebe sind, und nicht von Natur, sondern zufällig entgegengesetzt sind.

6. Was ich unter Seelenbewegung gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich Anm. 1 u. 2 zu S. 18, Th. 3 entwickelt, siehe diese.

Hier müssen wir aber noch bemerken, daß wir den Abstand des Orts, wie der Zeit, uns nur bis zu einer gewissen Grenze genau vorstellen können; d. h. ebenso wie wir uns vorzustellen pflegen, daß alle jene Objekte, die über zweihundert Fuß von uns entfernt sind, oder deren Abstand von dem Ort, an welchem wir uns befinden, über den Abstand hinausgeht, den wir uns genau vorstellen, gleichweit von uns entfernt und in derselben Fläche sind; ebenso stellen wir uns auch vor, daß die Objekte, deren Zeit, als sie da waren, wir uns in einem längeren Zwischenraum von der jetzigen entfernt vorstellen, als wir uns genau vorzustellen pflegen.

alle gleichweit von der Gegenwart sind, und beziehen sich gleichsam nur auf einen Zeitmoment.

7. Unter Zweck, um dessen willen wir etwas thun, verstehe ich das Verlangen danach.

8. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, d. h. (nach S. 7, Th. 3) Tugend, insofern sie sich auf den Menschen bezieht, ist das eigentliche Wesen oder die Natur des Menschen, insofern er die Macht hat, Einiges zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur verstanden werden kann.

Axiom.

Es gibt in der Natur kein einzelnes Ding, das nicht von einem andern stärkern und mächtigern übertroffen würde; es gibt vielmehr immer ein anderes mächtigeres, als das gegebene, von welchem jenes gegebene zerstört werden kann.

Erster Satz. Durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, wird nichts von dem aufgehoben, was die falsche Idee Positives enthält.

Beweis. Die Unwahrheit besteht in dem bloßen Mangel der Erkenntniß, welche die unadäquaten Ideen in sich schließen (nach S. 35, Th. 2), und sie selbst haben nichts Positives, um dessenwillen man sie falsche nennt (nach S. 33, Th. 2). Wenn daher das, was die falsche Idee

Poſitives hat, durch die Gegenwart des Wahren, inſofern es wahr iſt, aufgehoben würde, dann würde alſo die wahre Idee durch ſich ſelbſt aufgehoben. Dieß iſt (nach S. 4, Th. 3) widerſinnig. Alſo wird durch die Gegenwart des Wahren ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz wird deutlicher verſtanden aus Folgeſatz 2 zu S. 16, Th. 2. Denn die Vorſtellung iſt eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zuſtand des menſchlichen Körpers, als die Natur des äußern Körpers anzeigt, zwar nicht genau, ſondern verworren; daher ſagt man der Geiſt irre. Wenn wir z. B. die Sonne betrachten, ſtellen wir uns vor, daß ſie ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt ſey, und hierin täuſchen wir uns ſo lange, als wir ihren wahren Abſtand nicht kennen. Durch die Erkenntniß ihres Abſtandes wird zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Vorſtellung, d. h. die Idee der Sonne, welche ihre Natur nur inſofern ausdrückt, als der Körper von ihr afficirt wird, und folglich werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abſtand wiſſen, ſie uns dennoch nahe vorſtellen. Denn wie wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 geſagt haben, nicht deßhalb ſtellen wir uns die Sonne ſo nahe vor, weil wir ihren wahren Abſtand nicht kennen,

ſondern weil der Geiſt inſofern die Größe der Sonne begreift, als der Körper von ihr afficirt wird. So, wenn die auf die Oberfläche des Waſſers fallenden Strahlen der Sonne auf unſere Augen zurückprallen, ſo ſtellen wir ſie uns dadurch als im Waſſer ſeyend vor, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Und ſo ſind die übrigen Vorſtellungen, durch welche der Geiſt ſich täuſcht, mögen ſie den natürlichen Zuſtand des Körpers anzeigen, oder daß ſein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert werde, dem Wahren nicht entgegengeſetzt, noch verſchwinden ſie durch die Gegenwart des Wahren. Zwar trifft es ſich, daß, wenn wir fälſchlich ein Uebel beſorgen, dieſe Beſorgniß verſchwindet, ſobald wir die wahre Nachricht gehört haben, und folglich verſchwinden die Vorſtellungen nicht durch die Gegenwart des Wahren, inſofern es wah iſt, ſondern weil ihnen andere, die ſtärker ſi als ſie, entgegentreffen, welche das gegenwärti Daſeyn der Dinge, die wir uns vorſtellen, q ſchließen, wie wir S. 17, Th. 2 gezeigt hab

Zweiter Satz. Wir leiden inſofern, wir ein Theil der Natur ſind, welcher aus ohne andere nicht begriffen werden kann.

Beweis. Man ſagt alsdann, wir le wenn in uns Etwas entſteht, deſſen Urſache

nur theilweise sind, (nach Def. 2 Th. 3) d. h. (nach Def. 1 Th. 3) Etwas, was aus den bloßen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann. Wir leiden daher, insofern wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann. W. z. b. w.

Dritter Satz. Die Kraft, durch welche der Mensch in seinem Daseyn beharrt, ist eine begrenzte, und wird von dem Vermögen äußerer Ursachen unendlich übertroffen.

Beweis. Dieser erhellt aus dem Axiom dieses Theils. Denn es gibt etwas Anderes, etwa A, das mächtiger ist, als irgend ein angenommener Mensch, und wenn A angenommen wird, gibt es ferner ein Anderes, etwa B, das mächtiger ist als A selbst, und so ins Unendliche. Und hienach wird das Vermögen des Menschen durch das Vermögen eines andern Dinges abgegrenzt, und von dem Vermögen äußerer Ursachen unendlich übertroffen. W. z. b. w.

Vierter Satz. Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sey, und daß er nur Veränderungen erleiden könne, welche aus seiner Natur allein verstanden werden können, und deren adäquate Ursache er ist.

Beweis. Das Vermögen, wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Mensch sein Seyn

erhält, ist das eigentliche Vermögen Gottes oder der Natur (nach Folges. zu S. 24 Th. 1), nicht insofern sie unendlich ist, sondern insofern sie durch das wirkliche Wesen des Menschen ausgedrückt werden kann (nach S. 7 Th. 3). Das Vermögen des Menschen ist daher, insofern es durch sein wirkliches Wesen ausgedrückt wird, ein Theil des unendlichen Vermögens Gottes oder der Natur, d. h. (nach S. 34 Th. 1) seines Wesens. Dieß war das erste. Ferner, wenn es möglich wäre, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche allein aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten, so würde daraus folgen (nach S. 4 und 6 Th. 3), daß er nicht vergehen könnte, sondern daß er stets nothwendig da wäre; und dieß müßte aus einer Ursache folgen, deren Vermögen endlich oder unendlich wäre, nämlich entweder aus dem bloßen Vermögen des Menschen, der dann die übrigen aus äußern Ursachen entspringenden Veränderungen von sich zu entfernen vermöchte; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, durch welche alles Einzelne so gelenkt würde, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche zu seiner Erhaltung dienen. Das Erstere ist aber widersinnig (nach dem vorigen Satz, dessen Beweis allgemein ist

und auf alle einzelnen Dinge angewendet werden kann). Wenn es also möglich ist, daß der Mensch nur Veränderungen erlitte, welche blos aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten; und daß er folglich (wie wir schon gezeigt haben) immer nothwendig da wäre, so müßte dieß aus dem unendlichen Vermögen Gottes erfolgen; und folglich (nach S. 16 Th. 1) müßte aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, insofern sie als durch die Idee irgend eines Menschen afficirt betrachtet wird, die Ordnung der ganzen Natur, insofern sie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens begriffen wird, abgeleitet werden. Demnach würde (nach S. 21 Th. 1) folgen, daß der Mensch unendlich wäre, dieß ist (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig. Es ist daher unmöglich, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden sollte, deren adäquate Ursache er selbst wäre. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften unterworfen ist, und der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und gehorcht, und sich ihr, so weit es die Natur der Dinge erheischt, anbequemt.

Fünfter Satz. Macht und Wachsthum jeder Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn

wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir im Daseyn zu beharren streben, sondern aus dem mit dem unsrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Ursache.

Beweis. Das Wesen der Leidenschaft kann nicht durch unser Wesen allein erklärt werden, (nach Def. 1 und 2 Th. 3) d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Vermögen der Leidenschaft kann nicht aus dem Vermögen erklärt werden, wodurch wir streben in unserem Seyn zu beharren, sondern (wie S. 16 Th. 2 gezeigt worden) es muß nothwendig aus dem mit dem unsrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Ursache erklärt werden. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Macht irgend einer Leidenschaft oder Seelenbewegung kann die übrigen Handlungen oder das Vermögen eines Menschen so übertreffen, daß die Seelenbewegung hartnäckig an dem Menschen haftet.

Beweis. Die Macht und das Wachsthum jeder Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn wird aus dem Vermögen der äußeren Ursache verglichen mit dem unsrigen erklärt (nach dem vorigen Satz), und kann also (nach S. 3 d. Th.) das Vermögen des Menschen übertreffen ꝛc. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Eine Seelenbewegung kann nur durch eine Seelenbewegung, die entgegengesetzt und stärker als die einzuschränkende Seelenbewegung ist, eingeschränkt und aufgehoben werden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, insofern man sie auf den Geist bezieht, ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers bejaht, als vorher (nach der allgemeinen Definition der Seelenbewegungen, die man am Ende des dritten Theils findet). Wenn daher der Geist von irgend einer Seelenbewegung bestürmt wird, so wird der Körper zugleich von einer Erregung afficirt, durch welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird. Ferner erhält diese Erregung des Körpers (nach S. 5 d. Th.) die Macht, in ihrem Seyn zu beharren, von ihrer Ursache, die demnach nur von einer körperlichen Ursache eingeschränkt und aufgehoben werden kann, (nach S. 6 Th. 2) welche den Körper mit einer jener entgegengesetzten Erregungen afficirt, (nach S. 5 Th. 3) die stärker ist (nach dem Axiom d. Th.). Also wird (nach S. 12 Th. 2) der Geist durch die Idee einer stärkern und der ersten entgegengesetzten Erregung afficirt, d. h. (nach der allgem. Def. der Seelenbewegungen) der Geist wird von einer stärkern und der erstern

[illegible] afficirt werden,
[illegible] der ersteren aus-
[illegible], und folglich kann
[illegible] nur durch eine entgegen-
[illegible] Seelenbewegung aufgehoben
[illegible]. W. z. b. w.

[illegible] Seelenbewegung, insofern man
[illegible] setzt, kann nur durch die
[illegible] entgegengesetzten Erregung des Kör-
[illegible] ist als die Erregung, durch
[illegible], eingeschränkt und aufgehoben
[illegible] die Seelenbewegung, durch welche
[illegible] man nur durch eine stärkere und ihr
[illegible] Seelenbewegung eingeschränkt und
[illegible] werden (nach obigem S.), d. h. (nach
[illegible] der Seelenbew.) nur durch die
[illegible] Erregung des Körpers, die
[illegible] entgegengesetzt ist, durch die wir

[illegible] Satz. Die Erkenntniß des Guten
[illegible] ist [illegible] Anderes, als die Seelen-
[illegible] der Lust oder Unlust, insofern wir
[illegible] bewußt sind.

[illegible] Wir nennen das gut oder böse,
[illegible] [illegible] Anderes Seyns nützt oder
[illegible] (s. 2 d. Th.), d. h. (nach
[illegible] unser Thätigkeitsvermögen

vermehrt oder vermindert, erweitert oder einschränkt. Insofern wir daher wahrnehmen (nach der Def. der Luſt u. Unluſt, Anm. zu S. 11, Th. 3), daß ein Ding uns mit Luſt oder Unluſt afficirt, nennen wir es gut oder böſe; und folglich iſt die Erkenntniß des Guten und Böſen nichts Anderes, als die Idee der Luſt oder Unl[illegible] welche nothwendig aus der eigentlichen Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt erfolgt (nach S. 22, Th. 3). Dieſe Idee iſt aber auf dieſelbe Weiſe mit der Seelenbewegung vereint, wie der Geiſt mit dem Körper vereint iſt (nach S. 21, Th. 2), d. h. (wie in der Anmerkung zu jenem Satze gezeigt iſt) dieſe Idee unterſcheidet ſich wirklich durch nichts von der Seelenbewegung ſelbſt, oder (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) von der Idee der Erregung des Körpers, als durch den bloßen Begriff; alſo iſt dieſe Erkenntniß des Guten und Böſen nichts Anderes, als die Seelenbewegung ſelbſt, inſofern wir uns derſelben bewußt ſind. W. z. b. w.

Neunter Satz. Die Seelenbewegung, deren Urſache wir uns als jetzt gegenwärtig vorſtellen, iſt ſtärker, als wenn wir dieſe Urſache als nicht gegenwärtig vorſtellten.

Beweis. Die Vorſtellung iſt eine Id[illegible] durch welche der Geiſt ein Ding als gegenw[illegible]

betrachtet (siehe die Def. derselb. in Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den Zustand des menschlichen Körpers als die Natur des äußeren Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung ist also (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) eine Vorstellung, insofern sie den Zustand des Körpers bezeichnet. Die Vorstellung ist aber (nach S. 17, Th. 2) intensiver, solange wir uns nicht vorstellen, was das gegenwärtige Daseyn des äußern Dinges ausschließt; also ist auch die Seelenbewegung, deren Ursache wir uns als jetzt gegenwärtig vorstellen, intensiver oder stärker, als wenn wir uns diese Ursache als nicht gegenwärtig vorstellten. W. z. b. w.

Anmerkung. Als ich oben Satz 18, Th. 3 sagte, daß wir durch die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges mit derselben Seelenbewegung afficirt würden, als wenn das vorgestellte Ding gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, daß dieß wahr ist, insofern wir nur auf die Vorstellung des Dinges selbst achten; denn diese ist gleicher Natur, wir mögen die Dinge uns vorgestellt haben oder nicht. Ich habe aber nicht gesagt, daß sie nicht schwächer würde, wenn wir andere Dinge als uns gegenwärtig betrachten, welche das gegenwärtige Daseyn des

künftigen Dinges ausschließen; dieß habe ich damals zu bemerken unterlassen, weil ich mir vorgesetzt hatte, in diesem Theile von der Macht der Seelenbewegungen zu handeln.

Folgesatz. Die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, d. h. eines Dinges, welches wir mit Beziehung auf die Zukunft oder Vergangenheit mit Ausschluß der Gegenwart betrachten, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, schwächer als die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges, und folglich ist die Seelenbewegung gegen ein künftiges oder vergangenes Ding, wenn alles Uebrige gleich ist, minder stark als die Seelenbewegung gegen ein gegenwärtiges Ding.

Zehnter Satz. Gegen ein künftiges Ding, welches wir uns alsbald bevorstehend vorstellen, werden wir intensiver afficirt, als wenn wir uns vorstellten, daß die Zeit seines Daseyns weiter von der Gegenwart entfernt sey, und durch das Andenken an ein Ding, welches wir uns als noch nicht lange vergangen vorstellen, werden wir auch intensiver afficirt, als wenn wir uns dasselbe als lange vergangen vorstellten.

Beweis. Denn insofern wir uns vorstellen, daß ein Ding bald bevorstehe oder noch nicht lange vergangen sey, stellen wir uns eben dadurch

etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns die künftige Zeit seines Daseyns weiter von der gegenwärtigen entfernt, oder als schon lange vergangen vorstellten (wie an sich offenbar ist). Also werden wir (nach dem vor. S.) insofern intensiver gegen dasselbe afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus dem, was wir bei Definition 6 d. Th. bemerkt haben, folgt, daß wir gegen Gegenstände, die in einem zu weiten Zwischenraum von der Gegenwart abstehen, um diese Zeit durch das Vorstellen bestimmen zu können, wenn wir auch einsehen, daß sie selbst von einander in einem weiten Zwischenraum der Zeit entfernt sind, wir doch gleicher Weise minder stark afficirt werden.

Eilfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als nothwendig vorstellen, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein mögliches oder zufälliges, d. h. nicht nothwendiges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als nothwendig vorstellen, insofern bejahen wir sein Daseyn, und dagegen verneinen wir das Daseyn des Dinges, insofern wir es uns als nicht nothwendig vorstellen (nach Anm. 1 zu S. 33, Th. 1), und daher ist (nach S. 9 d. Th.) die

Seelenbewegung gegen ein nothwendiges Ding, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein nicht nothwendiges. W. z. b. w.

Zwölfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, und das wir uns als möglich vorstellen, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein zufälliges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines andern Dinges afficirt, welche das Daseyn des Dinges setzte (nach Def. 3 d. Th.), sondern wir stellen uns vielmehr (nach der Voraussetzung) Einiges vor, was das gegenwärtige Daseyn derselben ausschließt. Insofern wir uns aber ein Ding als in der Zukunft möglich vorstellen, insofern stellen wir uns Einiges vor, was das Daseyn des Dinges setzt (nach Def. 4 d. Th.), d. h. (nach S. 18, Th. 3) was Hoffnung oder Furcht nährt, und folglich ist die Seelenbewegung gegen ein mögliches Ding heftiger. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, und das wir uns als zufällig vorstellen, ist viel schwächer, als wenn wir

uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorstellten.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als gegenwärtig vorhanden vorstellen, ist intensiver, als wenn wir dasselbe uns als zukünftig vorstellten (nach Folges. zu S. 9 d. Th.), und ist viel heftiger, wenn wir uns vorstellen, daß die Zukunft nicht weit entfernt von der Gegenwart ist (nach S. 10 d. Th.). Die Seelenbewegung gegen ein Ding, dessen Daseynszeit wir uns weit von der Gegenwart entfernt vorstellen, ist daher viel schwächer, als wenn wir es als gegenwärtig vorstellten, und dennoch ist sie (nach obig. S.) intensiver, als wenn wir uns das Ding als zufällig vorstellten, und folglich wird die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding viel schwächer seyn, als wenn wir uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorstellten. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, ist, wenn alles Uebrige gleich, schwächer als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines andern Dinges afficirt, welche das

Daſeyn des Dinges ſetzte (nach Def. 3 d. Th.). Dagegen ſtellen wir uns aber (nach der Vorausſetzung Einiges vor, was das gegenwärtige Daſeyn des Dinges ausſchließt. Inſofern wir es aber mit Beziehung auf die Vergangenheit vorſtellen, inſofern wird angenommen, daß wir Etwas vorſtellen, was es ins Gedächtniß bringt, oder was die Vorſtellung des Dinges aufregt (ſiehe S. 18, Th. 2 mit der Anm.), und folglich inſofern macht, daß wir es betrachten, als ob es gegenwärtig wäre (nach Folgeſ. zu S. 17, Th. 2). Und folglich iſt (nach S. 9 d. Th.) die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, ſchwächer, als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding. W. z. b. w.

Vierzehnter Satz. Die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen kann, inſofern ſie wahr iſt, keine Seelenbewegung einſchränken, ſondern nur, inſofern ſie als Seelenbewegung betrachtet wird.

Beweis. Die Seelenbewegung iſt eine Idee, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers bejaht, als vorher (nach der allgem. Def. der Seelenbew.), und hat folglich (nach S. 1 d. Th.) nichts

Positives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte, und folglich kann die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen, insofern sie wahr ist, keine Seelenbewegung einschränken. Insofern sie aber Seelenbewegung ist (siehe S. 8 d. Th.), wenn sie stärker ist als die einzuschränkende Seelenbewegung, kann sie nur insofern (nach S. 7 d. Th.) die Seelenbewegung einschränken. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, kann durch viele andere Begierden, welche aus Seelenbewegungen, die uns bestürmen, entspringen, erstickt oder eingeschränkt werden.

Beweis. Aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen, insofern diese (nach S. 8 d. Th.) Seelenbewegung ist, entspringt nothwendig Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), die um so größer ist, je größer die Seelenbewegung ist, aus der sie entspringt (nach S. 37 Th. 3). Weil aber diese Begierde (nach der Voraussetzung) daraus entspringt, daß wir etwas wahr erkennen, erfolgt sie also in uns, insofern wir thätig sind (nach S. 3. Th. 3), und muß also aus unserem Wesen allein erkannt werden (nach Def. 2 Th. 3), und folglich (nach S. 7

Th. 3) muß ihre Macht und ihr Wachsthum aus dem menschlichen Vermögen allein erklärt werden. Die Begierden ferner, die aus den Seelenbewegungen, die uns bestürmen, entspringen, sind auch um so größer, je heftiger diese Seelenbewegungen sind. Folglich muß ihre Macht und ihr Wachsthum (nach S. 5 d. Th.) aus dem Vermögen der äußern Ursachen erklärt werden, welches mit dem unsrigen verglichen unser Vermögen unbestimmt übertrifft (nach S. 3 d. Th.). Also können die Begierden, welche aus ähnlichen Seelenbewegungen entspringen, heftiger sein, als diejenige, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, und können diese daher (nach S. 7 d. Th.) einschränken oder ersticken. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, insofern diese Erkenntniß sich auf die Zukunft bezieht, kann leichter durch die Begierde zu den in der Gegenwart angenehmen Dingen eingeschränkt oder erstickt werden.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als zukünftig vorstellen, ist schwächer, als gegen ein gegenwärtiges (nach Folges. zu S. 9 d. Th.). Die Begierde aber, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten

und Bösen entspringt, kann auch, wenn diese Erkenntniß sich auf Dinge bezieht, die in der Gegenwart gut sind, durch irgend eine leichtfertige Begierde erstickt oder eingeschränkt werden (nach dem vor. S., dessen Beweis allgemein ist). Also kann die Begierde, welche aus derselben Erkenntniß entspringt, insofern diese sich auf die Zukunft bezieht, leichter eingeschränkt oder erstickt werden ꝛc. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten oder Bösen entspringt, insofern diese auf zufällige Dinge geht, kann noch viel leichter durch die Begierde nach Dingen, welche gegenwärtig sind, eingeschränkt werden.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise wie der vorhergehende bewiesen aus Folges. zu S. 12 d. Th.

Anmerkung. Hiemit glaube ich die Ursache aufgezeigt zu haben, weßhalb die Menschen mehr von der Meinung, als von dem wahren Grunde bewegt werden, und weßhalb die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen Unruhe in der Seele erweckt, und häufig von der Sinnenlust jeder Art besiegt wird, woher jener Ausspruch des Dichters entstand:

Ich erkenn' und lobe das Beſſre,
Schlechterem folge ich nach.*

Daſſelbe ſcheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er ſagt: Wo viel Weisheit, da iſt viel Grämens.** Dieß ſage ich aber nicht zu dem Ende, um daraus zu ſchließen, daß es vorzüglicher iſt, nicht zu wiſſen, als zu wiſſen, oder daß in der Mäßigung der Seelenbewegungen kein Unterſchied zwiſchen dem Thoren und dem Einſichtsvollen iſt, ſondern deßhalb, weil es nothwendig iſt, ſowohl das Vermögen, als das Unvermögen unſerer Natur zu erkennen, um beſtimmen zu können, was die Vernunft in der Mäßigung der Seelenbewegungen vermöge und nicht vermöge, und ich habe geſagt, daß ich in dieſem Theile nur von dem menſchlichen Unvermögen handeln werde. Denn von der Macht der Vernunft über die Seelenbewegungen habe ich beſonders zu ſprechen mir vorgeſetzt.

Achtzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Luſt entſpringt, iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, ſtärker, als die Begierde, welche aus der Unluſt entſpringt.

Beweis. Die Begierde iſt das eigentliche

* Ovid Verwandlungen, B. 7. V. 20 u. 21.
** Prediger Cap. 1. V. 18.

Wesen des Menschen (nach Def. 1 der Seelenbew.), d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wodurch der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Deßhalb wird die Begierde, welche aus der Lust entspringt, durch die Seelenbewegung der Lust an sich erweitert oder vermehrt (nach der Def. der Lust in der Anm. zu S. 11 Th. 3); dagegen wird die aus der Unlust entspringende Begierde durch die Seelenbewegung der Unlust an sich (nach derf. Anm.) vermindert oder eingeschränkt. Folglich muß die Macht der Begierde, welche aus der Lust entspringt, aus dem menschlichen Vermögen in Verbindung mit dem Vermögen einer äußeren Ursache erklärt werden, die aus der Unlust entspringende Begierde aber allein aus dem menschlichen Vermögen. Und folglich ist jene stärker als diese. W. z. b. w.

Anmerkung. Mit diesem Wenigen habe ich die Ursachen des menschlichen Unvermögens und Unbestandes, und weßhalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen, erklärt. Es ist nun noch zu zeigen, was das ist, was die Vernunft uns vorschreibt und welche Seelenbewegungen mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinkommen, und welche andererseits ihnen entgegengesetzt sind. Ehe ich aber dieß in unsrer ausführlichen geometrischen Ordnung

zu beweisen anfange, will ich die eigentlichen Vorschriften der Vernunft hier vorher kurz anzeigen, damit Jeder das, was ich meine, leichter fasse. — Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, verlangt sie also selbst, daß Jeder sich liebe, seinen Nutzen, das was ihm wahrhaft nützlich ist, suche, und Alles was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit leitet, erstrebe und überhaupt, daß Jeder sein Seyn so viel an ihm liegt zu erhalten strebe. Dieß ist so nothwendig wahr, als daß das Ganze größer ist als sein Theil (siehe S. 4 Th. 3). Da ferner Tugend (nach Def. 8 d. Th.) nichts Anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, und Jeder sein Seyn (nach S. 7. Th. 3) nur nach den Gesetzen seiner eignen Natur zu erhalten strebt, so folgt hieraus erstens: daß die Grundlage der Tugend eben das Bestreben ist, das eigene Seyn zu erhalten, und das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Seyn erhalten kann. Zweitens folgt, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist, und daß es nichts gibt, was vortrefflicher oder nützlicher wäre, als sie, um dessentwillen sie begehrt werden müßte. Endlich folgt drittens, daß die Selbstmörder geistesohnmächtig sind, und gänzlich von äußeren, ihrer Natur

widerstrebenden Ursachen besiegt werden. Außerdem folgt aus Postulat 4 Th. 2, daß wir nie bewirken können, daß wir zur Erhaltung unseres Seyns nichts außer uns selbst bedürfen und so leben, daß wir keinen Verkehr mit den Dingen, welche außer uns sind, haben, und daß, wenn wir überdieß auf unseren Geist sehen, unsere Erkenntniß unvollkommener wäre, wenn der Geist allein wäre und außer sich selbst nichts erkennte. Es gibt daher Vieles außer uns, was uns nützlich und was deßhalb zu begehren ist. Unter diesen kann nichts Vorzüglicheres erdacht werden, als das, was gänzlich mit unsrer Natur übereinkommt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur miteinander verbunden werden, so bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist, als ein Einzelnes. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch; nichts Besseres, wiederhole ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß Alle in Allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper Aller gleichsam einen Geist und einen Körper bilden, und Alle zugleich, soviel sie vermögen, ihr Seyn zu erhalten streben, und Alle zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen Aller für sich suchen. Hieraus folgt, daß die Menschen, welche von

der Vernunft geleitet werden, d. h. die Menschen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich begehren, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, und daß sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind.

Dieß sind die Vorschriften der Vernunft, die ich hier kurz darzustellen mir vorgesetzt hatte, bevor ich anfinge, sie weitläufig der Reihe nach zu beweisen; ich that dieß deßhalb, um mir wo möglich die Aufmerksamkeit derer zu verschaffen, welche glauben, dieses Prinzip, daß nämlich Jeder gehalten ist, das ihm Nützliche zu suchen, sey die Grundlage des Lasters, und nicht vielmehr die der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem ich nun kurz gezeigt habe, daß die Sache sich umgekehrt verhält, fahre ich fort, dieß auf demselben Wege zu beweisen, auf dem wir bisher fortgeschritten sind.

Neunzehnter Satz. Jeder verlangt oder meidet nothwendig den Gesetzen seiner Natur gemäß das, was er für gut oder böse hält.

Beweis. Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist (nach S. 8 d. Th.) eben die Seelenbewegung der Lust oder Unlust, insofern wir uns derselben bewußt sind, und also verlangt (nach S. 28 Thl. 3) Jeder nothwendig das, was er

für gut, und meidet dagegen, was er für böse hält. Dieses Verlangen ist aber nichts Anderes, als eben das Wesen oder die Natur des Menschen (nach der Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3 und Def. 1 der Seelenbew.). Also verlangt oder meidet nothwendig Jeder den Gesetzen seiner Natur gemäß ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Je mehr Jemand strebt und vermag das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und dagegen insofern Jemand das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten unterläßt, insoweit ist er unvermögend.

Beweis. Tugend ist eben das menschliche Vermögen, welches aus dem Wesen des Menschen allein erklärt wird (nach Def. 8 d. Th.), d. h. (nach S. 7 Th. 3), welches allein aus dem Bestreben erklärt wird, nach welchem der Mensch in seinem Seyn zu beharren strebt. Je mehr daher Jemand sein Seyn zu erhalten strebt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und folglich (nach S. 4 und 6 Th. 3) insofern Jemand sein Seyn zu erhalten unterläßt, insofern ist er unvermögend. W. z. b. w.

Anmerkung. Niemand unterläßt also, wenn er nicht von äußern und seiner Natur

entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das ihm Nützliche zu verlangen oder sein Seyn zu erhalten. Niemand, sage ich, meidet das Essen oder mordet sich selber der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß, sondern von äußeren Ursachen gezwungen. Dieß kann auf viele Weisen geschehen; der Eine mordet sich selbst von einem Andern gezwungen, der ihm die rechte Hand, in welche er zufällig ein Schwert hält, umdreht und ihn zwingt, die Spitze gegen seine eigene Brust zu kehren; ein Andrer wird durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen, wie Seneca, seine Adern zu öffnen, d. h. er will einem größeren Uebel durch ein kleineres entgehen; oder endlich, wenn unbekannte äußere Ursachen seine Vorstellungen so disponiren und seinen Körper so afficiren, daß dieser eine andre der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste keine Idee geben kann (nach S. 10 Th. 3). Aber daß der Mensch gemäß der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte, nicht da zu seyn, oder in eine andre Gestalt verwandelt zu werden, ist so unmöglich, als daß aus Nichts Etwas werde, wie Jeder mit wenigem Nachdenken einsehen kann.

Einundzwanzigster Satz. Niemand kann glücklich zu seyn, gut zu handeln und gut zu

leben begehren, der nicht zugleich zu seyn, zu handeln und zu leben, d. h. wirklich da zu seyn begehrt.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes oder vielmehr die Sache selbst ist an sich klar und auch aus der Definition der Begierde. Denn die Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), glücklich oder gut zu leben, zu handeln u. s. w. ist eben das Wesen des Menschen, d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wonach ein Jeder sein Seyn zu erhalten strebt. Also kann Niemand die Begierde haben ꝛc. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Keine Tugend kann früher als diese (nämlich als das Bestreben, sich zu erhalten) begriffen werden.

Beweis. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist eben das Wesen des Dinges (nach S. 7 Th. 3). Wenn daher eine Tugend früher als diese, nämlich als dieß Bestreben, begriffen werden könnte, so würde also (nach Def. 8 d. Th.) das Wesen des Dinges selbst früher als es selbst begriffen werden, was (wie an sich klar) widersinnig ist. Also kann keine Tugend ꝛc. W. z. b. w.

Folgesatz. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn früher als dieß Prinzip kann kein anderes gedacht werden (nach dem ob. S.) und ohne daſſelbe

(nach S. 21 d. Th.) kann keine Tugend gedacht werden.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der Menſch, inſofern er etwas zu thun dadurch beſtimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, von dem kann nicht abſolut geſagt werden, daß er tugendhaft handle; ſondern nur inſofern er durch das beſtimmt wird, was er erkennt.

Beweis. Inſofern der Menſch dadurch zum Thun beſtimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, inſofern leidet er (nach S. 1 Th. 3), d. h. (nach Def. 1 und 2 Th. 3) er thut etwas, was aus ſeinem bloßen Weſen nicht aufgefaßt werden kann, d. h. (nach Def. 8 d. Th.) was nicht vermöge ſeiner Tugend erfolgt. Inſofern er aber etwas zu thun durch das beſtimmt wird, was er erkannt, inſofern iſt er (nach demſelben S. 1 Th. 3) thätig, d. h. (nach Def. 2 Th. 3) er thut etwas, was aus ſeinem bloßen Weſen aufgefaßt wird, oder (nach Def. 8 d. Th.) was aus ſeiner Tugend adäquat erfolgt. W. z. b. w.

Vierundzwanzigſter Satz. Abſolut tugendhaft handeln iſt nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Seyn erhalten (dieſe drei bedeuten daſſelbe) aus dem Grunde, daß man ſeinen eignen Nutzen ſucht.

Beweis. Abſolut tugendhaft handeln iſt nichts Anderes (nach Def. 8 d. Th.), als nach den Geſetzen ſeiner eigenen Natur handeln. Wir handeln aber nur inſofern, inſofern wir erkennen (nach S. 3 Th. 3). Alſo iſt tugendhaft handeln nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Seyn erhalten und zwar (nach Folgeſ. zu S. 22 d. Th.) aus dem Grunde, daß man ſeinen eignen Nutzen ſucht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigſter Satz. Niemand ſtrebt ſein Seyn eines andern Dinges wegen zu erhalten.

Beweis. Das Beſtreben, wonach jedes Ding in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, wird allein aus dem Weſen des Dinges ſelbſt erklärt (nach S. 7 Th. 3), und nur daraus, daß dieß gegeben iſt, nicht aber aus dem Weſen eines anderen Dinges folgt nothwendig (nach S. 6 Th. 3), daß Jeder ſein Seyn zu erhalten ſtrebte, dann wäre dieſes Ding die erſte Grundlage der Tugend (wie ſich von ſelbſt verſteht), was (nach dem angeführten Folgeſ.) widerſinnig iſt. Alſo ſtrebt Niemand ſein Seyn ꝛc. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Alles das, wonach wir der Vernunft gemäß ſtreben, iſt nichts Anderes, als das Erkennen, und der Geiſt hält,

ſofern er die Vernunft anwendet, nur das für ihn nützlich, was zum Erkennen führt.

Beweis. Das Beſtreben, ſich zu erhalten, iſt nichts als das Weſen des Dinges ſelbſt (nach S. 7 Th. 3), welches, inſofern es als ſolches da iſt, im Beſitze der Kraft gedacht wird, im Daſeyn zu beharren (nach S. 6 Th. 3) und das zu thun, was aus ſeiner gegebenen Natur nothwendig erfolgt (ſiehe die Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3). Das Weſen der Vernunft iſt aber nichts Anderes, als unſer Geiſt, inſofern er klar und beſtimmt erkennt (ſiehe die Def. derſelben Anmerkung 2 zu S. 40 Th. 2). Alſo iſt (nach S. 40 Th. 2) Alles, wonach wir der Vernunft gemäß ſtreben, nichts als Erkennen. Ferner, da dieß Beſtreben des Geiſtes, wonach der Geiſt, inſofern er vernunftmäßig verfährt, ſein Seyn zu erhalten ſtrebt, nichts Anderes als Erkennen iſt (nach dem erſten Theil dieſes Satzes), ſo iſt alſo dieß Streben nach Erkenntniß (nach Folgeſ. zu S. 22 d. Th.) die erſte und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht irgend eines Zweckes wegen (nach S. 25 d. Th.) die Dinge zu erkennen ſtreben, ſondern vielmehr der Geiſt wird, inſofern er vernunftmäßig verfährt, bloß das als für ihn gut begreifen können, was zum Erkennen führt (nach Def. 1 d. Th). W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Satz. Wir wissen von nichts gewiß, daß es gut oder böse sey, als von dem, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, oder was uns an der Erkenntniß hindern kann.

Beweis. Der Geist begehrt, insofern er vernunftgemäß verfährt, nichts Anderes, als das Erkennen, und hält nichts Anderes für ihn nützlich als das, was zur Erkenntniß führt (nach dem vor. S.). Der Geist hat aber (nach S. 41 und 43, Th. 2 nebst der Anm.) nur Gewißheit über die Dinge, insofern er adäquate Ideen hat, oder (was nach Anm. zu S. 40, Th. 2 dasselbe ist) insofern er vernunftgemäß verfährt. Also wissen wir nur von dem gewiß, daß es gut ist, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, und dagegen von demjenigen, daß es böse ist, was uns an der Erkenntniß hindern kann. W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Satz. Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen.

Beweis. Das höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott, d. h. (nach Def. 6, Th. 1) das absolut unendliche Seyende, ohne welches (nach S. 15, Th. 1) nichts seyn noch begriffen werden kann; folglich ist (nach S. 26 und 27 d. Th.) das höchste Nützliche für den Geist, oder

(nach Def. 1 d. Th.) das höchſte Gut die Erkenntniß Gottes. Ferner handelt der Geiſt nur inſofern, inwiefern er erkennt (nach S. 1 u. 3, Th. 3), und nur inſofern kann man (nach S. 23 d. Th.) von ihm abſolut ſagen, daß er tugendhaft handle. Die abſolute Tugend des Geiſtes iſt daher das Erkennen. Das höchſte aber, was der Geiſt erkennen kann, iſt Gott (wie wir eben bewieſen haben). Alſo iſt die höchſte Tugend des Geiſtes, Gott zu erkennen oder einzuſehen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Jedes einzelne Ding, deſſen Natur von der unſrigen durchaus verſchieden iſt, kann unſer Thätigkeitsvermögen weder erweitern noch einſchränken, und überhaupt kann kein Ding für uns gut oder ſchlecht ſeyn, wenn es nicht etwas Gemeinſames mit uns hat.

Beweis. Das Vermögen jedes einzelnen Dinges, und folglich (nach Folgeſ. zu S. 10, Th. 2) des Menſchen, durch welches er da iſt und wirkt, wird nur von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt (nach S. 28, Th. 1) deſſen Natur (nach S. 6, Th. 2) aus demſelben Attribut verſtanden werden muß, aus welchem die menſchliche Natur begriffen wird. Unſer Thätigkeitsvermögen kann alſo, wie es auch begriffen werde, beſtimmt und folglich erweitert oder

eingeschränkt werden durch das Vermögen eines andern einzelnen Dinges, welches etwas Gemeinsames mit uns hat, und nicht durch das Vermögen eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist. Und weil wir das gut oder schlecht nennen, was Ursache der Lust oder Unlust ist (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, erweitert oder einschränkt; so kann also ein Ding, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht seyn. W. z. b. w.

Dreißigster Satz. Kein Ding kann durch das, was es mit unsrer Natur gemein hat, schlecht seyn, sondern insofern es für uns schlecht ist, insofern ist es uns entgegengesetzt.

Beweis. Wir nennen das schlecht, was Ursache der Unlust ist (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach der Def. ders. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt. Wenn daher ein Ding, durch das, was es mit uns gemein hat, für uns schlecht wäre, so könnte also dieses Ding eben das, was es mit uns gemein hat, vermindern oder einschränken. Dieß ist (nach S. 4, Th. 3) widersinnig. Kein Ding kann daher durch das, was es mit uns gemeinsam hat, für uns

schlecht seyn, sondern umgekehrt, insofern es schlecht ist, d. h. (wie wir eben gezeigt) insofern es unser Thätigkeitsvermögen vermindern oder einschränken kann, insofern ist es (nach S. 5, Th. 3) uns entgegengesetzt. W. z. b. w.

Einunddreißigster Satz. Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, insofern ist es nothwendig gut.

Beweis. Denn insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, kann es (nach dem vor. S.) nicht schlecht seyn, es wird also nothwendig entweder gut oder indifferent seyn; gesetzt, es wäre das letztere, nämlich weder gut noch schlecht, so wird also (nach Axiom 3, Th. 1) aus seiner Natur nichts erfolgen, was zur Erhaltung unserer Natur dient, d. h. (nach der Voraussetzung) was zur Erhaltung der Natur des Dinges an sich dient. Dieses ist aber (nach S. 6, Th. 3) widersinnig, es wird daher, insofern es mit unsrer Natur übereinstimmt, nothwendig gut seyn. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß ein Ding uns um so nützlicher, oder um so besser ist, je mehr es mit unsrer Natur übereinstimmt, und andrerseits, je möglicher uns ein Ding ist, um so mehr stimmt es insofern mit unsrer Natur überein.

Denn ſofern es mit unſrer Natur nicht übereinſtimmt, wird es nothwendig von unſer Natur verſchieden oder ihr entgegengeſetzt ſeyn; wenn verſchieden, dann kann es (nach S. 29 d. Th.) weder gut noch ſchlecht ſeyn; wenn aber entgegengeſetzt, ſo wird es auch dem entgegengeſetzt ſeyn, was mit unſerer Natur übereinſtimmt, d. h. (nach ob. S.) dem Guten entgegengeſetzt, oder ſchlecht. Es kann alſo nichts auf eine andere Weiſe gut ſeyn, als inſofern es mit unſrer Natur übereinſtimmt, und folglich, je mehr ein Ding mit unſrer Natur übereinſtimmt, um ſo nützlicher iſt es, und umgekehrt. W. z. b. w.

Zweiunddreißigſter Satz. Inſofern die Menſchen den Leidenſchaften unterworfen ſind, ſofern kann man nicht ſagen, daß ſie von Natur übereinſtimmen.

Beweis. Wenn man von etwas ſagt, daß es von Natur übereinſtimme, verſteht man darunter, daß es durch ſein Vermögen übereinſtimme (nach S. 7, Th. 3), nicht aber durch ſein Unvermögen oder ſeine Negation, und folglich (ſiehe Anm. zu S. 3, Th. 3) auch nicht durch Leidenſchaft. Deßhalb kann man von den Menſchen, inſofern ſie den Leidenſchaften unterworfen ſind, nicht ſagen, daß ſie von Natur übereinſtimmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Sache iſt auch für ſich

offenbar. Denn wer ſagt, daß weiß und ſchwarz nur darin übereinſtimmen, daß keines von beiden roth iſt, der behauptet abſolut, daß weiß und ſchwarz in keiner Hinſicht übereinſtimmen. So auch wenn Jemand ſagt, daß Stein und Menſch nur darin übereinſtimmen, daß beide begrenzt, unvermögend, oder daß ſie nicht vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur da ſind, oder endlich, daß ſie von der Macht der äußeren Urſachen unbeſtimmt übertroffen werden, ſo behauptet dieſer durchweg, daß Stein und Menſch in keiner Hinſicht übereinſtimmen; denn Dinge, die in der bloßen Negation, oder in dem, was ſie nicht haben, übereinſtimmen, ſtimmen in keiner Hinſicht wirklich überein.

Dreiunddreißigſter Satz. Die Menſchen können von Natur von einander verſchieden ſeyn, inſofern ſie von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, und inſofern iſt ein und derſelbe Menſch ſich ungleich und unbeſtändig.

Beweis. Die Natur oder das Weſen der Seelenbewegungen kann nicht durch unſer Weſen oder durch unſere Natur allein ausgedrückt werden (nach Def. 1 u. 2, Th. 3); ſondern muß aus dem Vermögen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) aus der Natur der äußeren Urſachen verglichen

mit der unſrigen erklärt werden. Daher kömmt es, daß es ſo viele Arten von jeder Seelenbewegung gibt, als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden (ſiehe S. 55, Th. 3), und daß die Menſchen von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden (ſiehe S. 51, Th. 3), und inſofern von Natur verſchieden ſind, und endlich, daß ein und derſelbe Menſch (nach demſ. S. 51, Th. 3) gegen daſſelbe Objekt verſchiedenartig afficirt wird, und inſofern ſie ungleich iſt ꝛc. W. z. b. w.

Vierunddreißigſter Satz. Inſofern die Menſchen von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, können ſie einander entgegengeſetzt ſeyn.

Beweis. Ein Menſch, z. B. der Peter, kann die Urſache ſeyn, daß der Paul Unluſt empfindet, weil er Aehnlichkeit mit einem Dinge hat, das Paul haßt (nach S. 16, Th. 3), oder weil der Peter allein ein Ding beſitzt, welches Paul ſelbſt auch liebt (ſiehe S. 32, Th. 3 mit der Anm.), oder aus anderen Urſachen (die wichtigſten davon ſiehe in der Anm. zu S. 55, Th. 3). Und daher wird es kommen (nach Def. 7 der Seelenbew.), daß Paul den Peter haßt, und folglich iſt es leicht möglich (nach S. 40, Th. 3 mit der Anm.), daß Peter den Paul wieder

haßt, und daß sie also (nach S. 39, Th. 3) einander Uebles zuzufügen streben, d. h. (nach S. 30 d. Th.) daß sie einander entgegen sind. Die Seelenbewegung der Unlust ist aber immer Leidenschaft (nach S. 59, Th. 3). Also können die Menschen, insofern sie von Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, einander entgegengesetzt seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich habe gesagt, Paul hasse den Peter, weil er sich vorstellt, dieser besitze das, was Paul selbst auch liebt. Hieraus scheint beim ersten Anblicke zu folgen, das diese beiden dadurch, daß sie dasselbe lieben, und folglich dadurch, daß sie von Natur übereinstimmen einander zum Schaden gereichen, und sonach wenn dieß wahr wäre, müßten Satz 30 u. 31 d. Th. falsch seyn. Wenn wir aber die Sache gehörig erwägen wollen, so werden wir sehen, daß Alles dieß durchaus übereinstimmt. Denn diese beiden sind einander nicht lästig, insofern sie von Natur übereinstimmen, d. h. insofern beide dasselbe lieben, sondern insofern sie von einander abweichen. Denn insofern beide dasselbe lieben, wird eben dadurch die Liebe beider genährt (nach S. 31, Th. 3), d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) eben dadurch wird die Lust beider genährt. Weit entfernt daher, daß beide einander lästig sind, insofern sie

daſſelbe lieben und von Natur übereinſtimmen, iſt vielmehr die Urſache hievon, wie geſagt, keine andere, als weil man unterſtellt, daß ſie von Natur von einander abweichen. Denn wir nehmen an, Peter habe die Idee eines geliebten Gegenſtandes, den er jetzt in Beſitz hat, und Paul dagegen die Idee eines geliebten Gegenſtandes, den er verloren hat. Daher kömmt es, daß dieſer von Unluſt, und jener dagegen von Luſt afficirt wird, und ſie inſofern einander entgegengeſetzt ſind. Und auf dieſe Weiſe können wir leicht zeigen, daß die übrigen Urſachen des Haſſes darin allein liegen, daß die Menſchen von Natur verſchieden ſind, und nicht darin, worin ſie übereinſtimmen.

Fünfunddreißigſter Satz. Inſofern die Menſchen nach der Leitung der Vernunft leben, nur inſofern ſtimmen ſie von Natur ſtets nothwendig überein.

Beweis. Inſofern die Menſchen von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, können ſie von Natur verſchieden (nach S. 33 d. Th.), und einander entgegengeſetzt ſeyn (nach dem vor. S.). Aber nur inſofern ſagt man, die Menſchen handeln, inſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 3, Th. 3), und alſo muß Alles, was aus

der menschlichen Natur folgt, insofern sie durch Vernunft definirt wird (nach Def. 2, Th. 3), durch die menschliche Natur allein, als durch seine nächste Ursache verstanden werden. Weil aber Jeder, den Gesetzen seiner Natur gemäß, das begehrt, was er für gut, und das zu entfernen strebt, was er für schlecht hält (nach S. 19 d. Th.), und da überdieß das, was wir nach dem Gebote der Vernunft für gut oder schlecht halten, nothwendig gut oder schlecht ist (nach S. 41, Th. 2), so thun also die Menschen, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig nur das, was der menschlichen Natur, und folglich jedem Menschen nothwendig gut ist, d. h. (nach Folges. zu S. 31 d. Th.) was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt, und also stimmen die Menschen auch unter sich, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig immer überein. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Es gibt in der Natur nichts Einzelnes, was dem Menschen nützlicher wäre, als der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt, ist dem Menschen am nützlichsten (nach Folges. zu S. 31 d. Th.), d. h. (wie sich von selbst versteht) der Mensch. Der Mensch handelt aber absolut gemäß den Gesetzen

seiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt (nach Def. 2, Th. 3), und stimmt nur insofern immer nothwendig mit der Natur eines andern Menschen überein (nach dem vor S.); also gibt es unter den einzelnen Dingen für den Menschen nichts Nützlicheres, als der Mensch. W. z. b. w.

Zweiter Folgesatz. Wenn jeder Mensch am meisten seinen Nutzen sucht, dann sind die Menschen am meisten einander nützlich, denn je mehr Jeder seinen Nutzen sucht, und sich zu erhalten strebt, um so mehr ist er mit Tugend begabt (nach S. 20 d. Th.), oder was dasselbe ist (nach Def. 8 d. Th.), mit um so größerem Vermögen ist er begabt, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h. (nach S. 3, Th. 3) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menschen stimmen aber dann am meisten von Natur überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach obig. S.). Also (nach dem vor. Folges.) werden die Menschen dann am meisten einander nützlich seyn, wenn Jeder am meisten seinen Nutzen sucht. W. z. b. w.

Anmerkung. Was wir so eben dargethan, bestätigt auch die Erfahrung selbst täglich durch so viele und so offenkundige Zeugnisse, daß es fast in Jedermanns Munde ist: der Mensch ist

dem Menschen ein Gott. Dennoch ist es selten, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, vielmehr steht es so mit ihnen, daß sie meist neidisch und einander zur Last sind. Nichts desto minder können sie ein einsiedlerisches Leben kaum vollführen, so daß die Definition: der Mensch sey ein gesellschaftliches Thier, sehr beifällig aufgenommen wurde. Und in der That verhält sich die Sache so, daß aus dem gemeinschaftlichen Zusammenleben der Menschen weit mehr Vortheile als Nachtheile entstehen. Die Satiriker mögen daher so viel sie wollen die menschlichen Dinge verlachen, die Theologen sie verdammen, und die Melancholischen mögen aus allen Kräften ein ungebildetes und bäurisches Leben preisen, die Menschen verachten und die Thiere bewundern; die Menschen werden doch die Erfahrung machen, daß sie durch gegenseitige Hülfeleistung sich das, was sie bedürfen, viel leichter verschaffen, und nur durch vereinte Kräfte die Gefahren, die ihnen überall drohen, vermeiden können, zu geschweigen, daß es viel höher und unserer Erkenntniß weit würdiger ist, die Thaten der Menschen, als die der Thiere zu betrachten. Doch hievon an einem andern Orte ausführlicher.

Sechsunddreißigster Satz. Das höchste Gut derer, die der Tugend nachwandeln, ist Allen

gemeinsam, und Alle können sich gleicher Weise desselben erfreuen.

Beweis. Tugendhaft handeln, ist nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und Alles, was wir der Vernunft gemäß zu thun streben, ist Erkennen (nach S. 26 d. Th.), also ist (nach S. 28 d. Th.) das höchste Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, die Erkenntniß Gottes, d. h. (nach S. 47, Th. 2 mit der Anm.) ein Gut, welches allen Menschen gemeinsam ist, und von allen Menschen, insofern sie von derselben Natur sind, gleicher Weise besessen werden kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt aber Jemand, wenn nun das höchste Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, nicht Allen gemeinsam wäre, ob nicht daraus wie oben (siehe S. 34 d. Th.), die Menschen, insofern sie von Natur übereinstimmen, einander entgegengesetzt wären, so dient ihm zur Antwort, daß es nicht aus einem Zufalle, sondern eben aus der Natur der Vernunft entspringt, daß das höchste Gut des Menschen Allen gemeinsam ist, weil es nämlich aus dem menschlichen Wesen selbst, insofern dieß durch Vernunft definirt ist, abgeleitet wird, und weil ein Mensch weder seyn noch begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, sich dieses höchsten

Gutes zu erfreuen; denn es gehört (nach S. 47, Th. 2) zu dem Wesen des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben.

Siebenunddreißigster Satz. Das Gut, welches Jeder, der der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen und um so mehr, je größer seine Erkenntniß Gottes ist.

Beweis. Die Menschen, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind dem Menschen am nützlichsten (nach Folges. 1 zu S. 35 d. Th.); wir werden also (nach S. 19 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken streben, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben. Aber das Gut, das Jeder, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, d. h. (nach S. 24 d. Th.) welcher der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, ist das Erkennen (nach S. 26 d. Th.). Also wird Jeder, der der Tugend nachwandelt, das Gut, welches er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünschen. Ferner ist die Begierde, insofern sie sich auf den Geist bezieht, eben das Wesen des Geistes (nach Def. 1 der Seelenbew.). Das Wesen des Geistes besteht aber in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), welche die Erkenntniß

Gottes in sich schließt (nach S. 47, Th. 2) und ohne welche (nach S. 15, Th. 1) er weder seyn, noch begriffen werden kann; folglich je größere Erkenntniß Gottes das Wesen des Geistes in sich faßt, um so größer wird auch die Begierde seyn, mit welcher der, welcher der Tugend nachwandelt, das für sich begehrte Gut einem Andern mitzutheilen wünscht. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Ein Gut, das ein Mensch für sich begehrt und liebt, wird er um so beständiger lieben, wenn er sieht, daß Andere dasselbe lieben (nach S. 31, Th. 3), und folglich (nach Folges. desselben S.) wird er sich bestreben, daß die Uebrigen dasselbe lieben. Weil nun dieß Gut Allen gemeinsam ist (nach dem xxx. S.) und Alle sich desselben erfreuen können, so wird er also (aus demselben Grunde) sich bestreben, daß Alle sich desselben erfreuen, und (nach S. 37, Th. 3) um so mehr, je mehr er dieses Gut genießt. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Wer aus der bloßen Seelenbewegung sich bestrebt, daß die Uebrigen lieben, was er selbst liebt, und daß die Uebrigen nach seinem Sinne leben, handelt nur mit Ungestüm und ist deßhalb verhaßt, hauptsächlich denen, welchen etwas Anderes gut scheint, und die sich deßhalb auch bemühen und mit demselben Ungestüm

ſtreben, daß die Uebrigen andererſeits nach ihrem Sinne leben. Da ferner das höchſte Gut, das die Menſchen ihrer Seelenbewegung gemäß begehren, oft ein ſolches iſt, daß nur Einer es beſitzen kann, ſo iſt die Folge, daß die Liebenden im Geiſte nicht einig mit ſich ſelbſt ſind, und, während ſie freudig das Lob des geliebten Gegenſtandes ausſprechen, fürchten ſie ſich davor, Glauben zu finden. Wer aber die Uebrigen durch Vernunft zu leiten ſtrebt, der handelt nicht mit Ungeſtüm, ſondern human und wohlwollend, und iſt im Geiſte durchaus mit ſich einig. Ferner rechne ich zur Religion Alles, wonach wir begehren, und was wir thun, wovon wir die Urſache ſind, inſofern wir eine Idee von Gott haben, oder inſofern wir Gott erkennen. Die Begierde, gut zu handeln, welche daraus hervorgeht, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Frömmigkeit. Sodann die Begierde, wodurch der Menſch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, gehalten iſt, ſich die Uebrigen durch Freundſchaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und das ehrbar, was die Menſchen lieben, die nach der Leitung der Vernunft leben, und das dagegen unehrbar, was der freundſchaftlichen Verbindung entgegen iſt. Ueberdieß habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des

Staates sind. Der Unterschied ferner zwischen wahrer Tugend und Unvermögen wird aus dem oben Gesagten leicht gefaßt, daß nämlich die wahre Tugend nichts Anderes ist, als nach der alleinigen Leitung der Vernunft leben, und sonach besteht das Unvermögen blos darin, daß der Mensch von den außer ihm seyenden Dingen sich leiten läßt, und dasjenige zu thun von ihnen bestimmt wird, was die gemeinschaftliche Beschaffenheit der äußeren Dinge, nicht aber das, was seine für sich allein betrachtete Natur, selbst fordert. Dieß ist es, was ich in der Anmerkung zu S. 18 d. Th. zu beweisen versprochen habe. Hieraus geht hervor, daß das Gesetz: man dürfe die Thiere nicht schlachten, mehr auf leeren Aberglauben und weibisches Mitleid, als auf die gesunde Vernunft gegründet ist. Die Vernunft lehrt uns wohl, wir müßten, um unseres Nutzens willen, mit den Menschen in freundschaftliches Verhältniß treten, nicht aber mit den Thieren oder den Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr haben wir dasselbe Recht auf sie, welches sie auf uns haben. Ja weil das Recht einer Jeden durch eines Jeden Tugend oder Vermögen bestimmt wird, so haben die Menschen ein viel größeres Recht auf die Thiere, als die Thiere auf die Menschen.

Ich leugne jedoch nicht, daß die Thiere Empfindung haben; ich leugne nur, daß es uns deßhalb verboten seyn soll, für unsern Nutzen zu sorgen und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln, wie es uns mehr zusagt, da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen, und ihre Seelenbewegungen von den menschlichen Seelenbewegungen der Natur nach verschieden sind (siehe die Anmerk. zu S. 5, Th. 3). Ich habe nun noch zu erklären, was gerecht und was ungerecht, was Sünde, und endlich was Verdienst ist. Doch hierüber siehe die folgende Anmerkung.

2. Anmerkung. Im Anhange zum ersten Theile habe ich zu erklären versprochen, was Lob und Tadel, was Verdienst und Sünde, was gerecht und ungerecht ist. Lob und Tadel habe ich schon in der Anmerkung zu S. 29, Th. 3 erklärt. Von dem Uebrigen aber zu reden ist hier der Ort. Doch ist vorher Einiges von dem natürlichen und bürgerlichen Zustand des Menschen zu sagen.

Jeder ist nach dem höchsten Rechte der Natur da, und folglich thut Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; also beurtheilt Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur, was gut und was schlecht sey, und sorgt nach seinem

Sinne für seinen Nutzen (siehe S. 19 und 20 d. Th.), rächt sich (siehe Folges. 2 zu S. 40, Th. 3), strebt das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu vernichten (siehe S. 28, Th. 3). Wenn die Menschen nach der Leitung der Vernunft lebten, würde Jeder (nach Folges. 1 zu S. 35 d. Th.) dieses sein Recht, ohne irgend einen Schaden des Andern, erlangen; weil sie aber den Seelenbewegungen unterworfen sind (nach Folges. zu S. 4 d. Th.), welche das menschliche Vermögen oder die Tugend des Menschen weit übertreffen (nach S. 6 d. Th.), so werden sie deßhalb nach verschiedenen Seiten hin gerissen (nach S. 33 d. Th.), und sind einander entgegen (nach S. 34 d. Th.), während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen (nach Anmerk. zu S. 35 d. Th.). Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hülfe leisten können, so müssen sie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und sich gegenseitig die Sicherheit gewähren, daß sie nichts unternehmen wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte. Auf welche Weise es aber möglich sey, daß die Menschen, die nothwendig den Seelenbewegungen unterworfen (nach Folges. zu S. 4 d. Th.), unbeständig und wankelmüthig sind (nach S. 33 d. Th.), einander Sicherheit

gewähren können und Vertrauen auf einander setzen, das erhellt aus S. 7 d. Th. und S. 39 Th. 3, daß nämlich eine Seelenbewegung nur durch eine Seelenbewegung, die stärker und der einzuschränkenden Seelenbewegung entgegen ist, eingeschränkt werden kann, und daß Jeder sich enthält, Schaden zuzufügen, aus Furcht vor größerem Schaden. Der Verein kann also durch dieses Gesetz Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht aneignet, das jeder Einzelne hat, sich zu rächen, und über das Gute und Schlechte zu entscheiden; er hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben, und sie nicht durch Vernunft, welche die Seelenbewegungen nicht einschränken kann (nach Anmerk. zu S. 17 d. Th.), sondern durch Drohungen zu befestigen. Dieser durch Gesetze und die Kraft, sich zu erhalten, befestigte Verein heißt Staat, und diejenigen, welche durch das Recht des Staates geschützt werden, heißen Bürger. Hieraus erkennen wir leicht, daß es im Naturzustande nichts gibt, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut oder schlecht ist, da ja Jeder, der im Naturzustande ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinn, und insofern er nur auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, entscheidet, was gut oder schlecht ist; und durch

kein Gesetz gehalten ist, irgend jemand Anderem als sich allein zu gehorchen; und folglich kann im Naturzustande gar keine Sünde begriffen werden, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was gut oder schlecht ist, und Jeder gehalten ist, dem Staate zu gehorchen. Sünde ist daher nichts Anderes, als Ungehorsam, welcher deßhalb allein nach dem Staatsgesetze bestraft wird, und Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staates zu genießen. Ferner ist im Naturzustande Niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es gibt in der Natur nichts, was gerade das Eigenthum dieses und nicht auch das jenes Menschen genannt werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Deßhalb gibt es auch im natürlichen Zustande keinen Begriff von dem Willen, einem Jeden das Seinige zu geben, oder Einem das, was ihm gehört, zu entreißen, d. h. im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was diesem oder jenem zukömmt. Hieraus ergibt sich: gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst sind äußerliche

Begriffe, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geiſtes ausdrücken. Doch genug hiervon.

Achtunddreißigſter Satz. Was den menſchlichen Körper ſo disponirt, daß er auf mehre Weiſen afficirt werden kann, oder was ihn fähig macht, die äußeren Körper auf mehre Weiſen zu afficiren, iſt für den Menſchen nützlich, und um ſo nützlicher, je fähiger der Körper dadurch gemacht wird, auf mehre Weiſen afficirt zu werden und andere Körper zu afficiren; und dagegen iſt das ſchädlich, was den Körper weniger fähig hiezu macht.

Beweis. Je fähiger der Körper hiezu gemacht wird, deſto fähiger wird der Geiſt zum Auffaſſen gemacht (nach S. 14, Th. 2), und folglich iſt das, was den Körper auf dieſe Weiſe disponirt und ihn dazu fähig macht, nothwendig gut oder nützlich (nach S. 26 und 27 d. Th.), und um ſo nützlicher, je fähiger es den Körper hiezu machen kann, und dagegen (nach demſelben umgekehrten S. 14, Th. 2 und S. 26 und 27 d. Th.) ſchädlich, wenn es den Körper weniger fähig hiezu macht. W. z. b. w.

Neununddreißigſter Satz. Dasjenige, was bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welche die Theile des menſchlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, iſt

gut; und dagegen das schlecht, was bewirkt, daß die Theile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander haben.

Beweis. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung vieler anderen Körper (nach Post. 4, Th. 2); aber das, was die Gestalt des menschlichen Körpers ausmacht, besteht darin, daß seine Theile ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Weise einander mittheilen (nach der Def. vor Lehns. 4 hinter S. 13, Th. 2). Was also bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welches die Theile des menschlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, eben das erhält die Gestalt des menschlichen Körpers, und bewirkt folglich (nach Post. 3 und 6, Th. 2), daß der menschliche Körper auf vielfache Weise afficirt werden, und daß er die äußeren Körper auf vielfache Weisen afficiren kann; es ist also (nach dem vor. S.) gut. Was ferner bewirkt, daß die Theile des menschlichen ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe erhalten, das bewirkt (nach derselben Def., Th. 2), daß der menschliche Körper eine andere Gestalt annimmt, d. h. (wie an sich klar ist und wir am Schlusse der Einleitung zu diesem Theile erinnert haben), daß der menschliche Körper

zerstört wird, und daß er folglich durchaus unfähig gemacht wird, auf mehre Weisen afficirt zu werden, und ist deßhalb (nach dem vor. S.) schlecht. W. z. b. w.

Anmerkung. Wie viel dieß dem Geiste schaden oder nützen kann, wird in dem fünften Theile entwickelt werden. Hier ist aber zu bemerken, daß ich unter dem Sterben des Körpers die Zeit verstehe, wenn seine Theile so disponirt sind, daß sie ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander erhalten. Denn ich wage nicht zu leugnen, daß der menschliche Körper, obgleich er den Kreislauf des Blutes und mehres Andere behält, durch welches man den Körper leben glaubt, er dennoch in eine andre von der seinigen gänzlich verschiedene Natur verwandelt werden könne. Denn es nöthigt mich kein Grund, anzunehmen, der menschliche Körper sterbe aus, wenn er in eine Leiche verwandelt wird. Ja die Erfahrung selbst scheint es uns anders zu lehren. Denn es geschieht bisweilen, daß ein Mensch solche Veränderungen erleidet, daß man ihn kaum für denselben halten kann, wie ich von einem spanischen Dichter erzählen hörte, der krank gewesen war, und obgleich genesen, dennoch sein vergangenes Leben dermaßen vergessen hatte, daß er die von ihm verfertigten

Gedichte und Tragödien nicht für die seinigen hielt, und gewiß für ein erwachsenes Kind hätte gehalten werden können, wenn er auch seine Muttersprache vergessen hätte. Wenn dieß unglaublich scheint, was sollen wir dann von den Kindern sagen, deren Natur ein Mann von vorgerücktem Alter von der seinigen für so verschieden hält, daß er sich nicht würde überreden können, er sey jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von Andern auf sich schließen müßte? Um aber den Beschränkten keinen Stoff zu geben, um neue Fragen aufzuwerfen, will ich dieß lieber hier abbrechen.

Vierzigster Satz. Was zum gemeinsamen Verein des Menschen dient oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich, und dagegen alles das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.

Beweis. Denn was das einträchtige Leben der Menschen bewirkt, bewirkt zugleich, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 35 d. Th.), und ist also (nach S. 26 und 27 d. Th.) gut, und (aus demselben Grunde) alles das hingegen schlecht, was Zwietracht erregt. W. z. b. w.

Einundvierzigster Satz. Lust ist unmittel-

bar nicht ſchlecht, ſondern gut; Unluſt hingegen iſt unmittelbar ſchlecht.

Beweis. Luſt iſt (nach S. 11, Th. 3 mit der Anm.) eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert wird; Unluſt hingegen iſt eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeſchränkt wird, und folglich iſt (nach S. 38 d. Th.) Luſt unmittelbar gut ꝛc. W. z. b. w.

Zweiundvierzigſter Satz. Wohlbehagen kann kein Uebermaß haben, ſondern iſt immer gut, Mißbehagen dagegen iſt immer ſchlecht.

Beweis. Wohlbehagen (ſiehe die Def. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) iſt Luſt, welche, wenn ſie ſich auf den Körper bezieht, darin beſteht, daß alle Theile des Körpers gleichmäßig afficirt ſind, d. h. (nach S. 11, Th. 3), daß das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert iſt, ſo daß alle Theile deſſelben gegen einander daſſelbe Verhältniß der Bewegung und Ruhe behalten, und alſo iſt (nach S. 39 d. Th.) Wohlbehagen immer gut und kann kein Uebermaß haben; Mißbehagen aber (deſſen Def. man gleichfalls in derſ. Anm. zu S. 11, Th. 3 nachſehe) iſt Unluſt, welche inſofern ſie ſich auf den Körper bezieht, darin beſteht, daß

das Thätigkeitsvermögen des Körpers absolut vermindert oder eingeschränkt wird, und ist also (nach S. 38 d. Th.) immer schlecht. W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Satz. Wollust kann Uebermaß und Schmerz haben und schlecht seyn, Schmerz aber kann insofern gut seyn, als Wollust oder Lust schlecht ist.

Beweis. Wollust ist Lust, welche, insofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß ein oder einige Theile desselben mehr als die übrigen afficirt werden (siehe die Def. derselben in der Anm. zu S. 11, Th. 3). Das Vermögen dieser Seelenbewegung kann so groß seyn, daß es die übrigen Handlungen des Körpers übertrifft (nach S. 6 d. Th.) und hartnäckig an ihm haftet, und folglich den Körper an der Fähigkeit hindert, auf vielfache andere Weisen afficirt zu werden, und kann also (nach S. 38 d. Th.) schlecht seyn. Der Schmerz sodann, der hingegen Unlust ist, kann für sich betrachtet nicht gut seyn (nach S. 41 d. Th.); weil aber seine Macht und sein Wachsthum aus der Macht einer äußern Ursache verglichen mit der unsrigen definirt wird (nach S. 5, d. Th.), so können wir uns also unendliche Stufen und Daseynsweisen der Macht dieser Seelenbewegung denken (nach S. 3 d. Th.), und ihn uns also als einen solchen denken, der

die Wollust hindern kann, ein Uebermaß zu haben, und (nach dem ersten Theil dieses Satzes) insofern bewirken, daß der Körper nicht minder fähig werde; daher wird er insofern gut seyn. W. z. b. w.

Vierundvierzigster Satz. Liebe und Begierde können Uebermaß haben.

Beweis. Liebe ist Lust (nach Def. 6 der Seelenbew.), verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache; Wollust ist also (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) Liebe verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, und sonach kann die Liebe (nach dem vor. S.) Uebermaß haben. Ferner ist die Begierde um so größer, je größer die Seelenbewegung ist, aus welcher sie entspringt (nach S. 37, Th. 3). Wie demnach die Seelenbewegung (nach S. 6 d. Th.) die übrigen Handlungen des Menschen übertreffen kann, so kann auch die Begierde, welche aus eben dieser Seelenbewegung entspringt, die übrigen Begierden übertreffen, und deßhalb dasselbe Uebermaß haben, welches die Wollust haben kann, wie wir im vorigen Satze bewiesen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Wohlbehagen, welches ich gut nannte, wird leichter begriffen als bewahrt. Denn die Seelenbewegungen, von denen

wir täglich bestürmt werden, beziehen sich meist auf irgend einen Theil des Körpers, welcher mehr als die übrigen afficirt wird, und deßhalb haben die Seelenbewegungen gewöhnlich ein Uebermaß und fesseln den Geist so bei der alleinigen Betrachtung eines einzigen Gegenstandes, daß er nicht an andere denken kann. Und obgleich die Menschen vielfachen Seelenbewegungen unterworfen sind, und man also selten solche findet, die immer von einer und derselben Seelenbewegung bestürmt werden, so gibt es doch Manche, an denen eine und dieselbe Seelenbewegung hartnäckig haftet. Denn wir sehen die Menschen von einem Gegenstande zuweilen so afficirt, daß sie ihn, ob er gleich nicht gegenwärtig ist, dennoch vor sich zu haben meinen. Wenn dieß einem Menschen, der nicht schläft, begegnet, sagen wir, er sey verrückt, wahnsinnig; und gleicherweise hält man die für wahnsinnig, welche in Liebesbrunst Tag und Nacht blos von ihrer Geliebten oder Buhlerin träumen, weil sie gewöhnlich Lachen erregen. Wenn aber ein Geiziger an nichts Anderes denkt, als an Gewinn oder Geld, und ein Ehrsüchtiger an Ruhm ꝛc., so hält man diese nicht für verrückt, weil sie gewöhnlich lästig sind, und als hassenswerth angesehen werden; in der That aber sind Geiz, Ehrsucht, Wollust

u. ſ. w. Arten der Verrücktheit, obgleich man ſie nicht zu den Krankheiten zählt.

Fünfundvierzigſter Satz. Haß kann nie gut ſeyn.

Beweis. Wir ſtreben den verhaßten Menſchen zu vernichten (nach S. 39, Th. 3), d. h. (nach S. 37 d. Th.) wir ſtreben nach Etwas, was ſchlecht iſt. Alſo kann ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Man bemerke, daß ich hier und im Folgenden unter Haß nur den meine, der gegen Menſchen gerichtet iſt.

Erſter Folgeſatz. Neid, Verhöhnung, Verachtung, Zorn, Rachſucht und die übrigen Seelenbewegungen, die zum Haß gehören oder aus demſelben entſpringen, ſind ſchlecht, wie dieß auch aus S. 39, Th. 3 und S. 37 d. Th. erhellt.

Zweiter Folgeſatz. Alles, was wir deßhalb begehren, weil wir mit Haß afficirt ſind, iſt unehrbar und im Staate ungerecht. Auch dieß erhellt aus S. 39, Th. 3 und aus der Def. von unſchicklich und ungerecht in der 1. Anm. zu S. 37 d. Th.

Anmerkung. Zwiſchen Verhöhnung (die ich Folgeſ. 1 ſchlecht genannt habe) und Lachen nehme ich einen großen Unterſchied an. Denn Lachen, wie auch Scherz iſt reine Luſt, und iſt

also, wenn nicht im Uebermaß, an sich gut (nach S. 41 d. Th.). Wahrlich nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen. Denn weßhalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Mißmuth zu verjagen? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein höheres Wesen und nur ein Neidischer freut sich über mein Unvermögen und meine mißliche Lage, oder rechnet uns Thränen, Schluchzen, Furcht und Anderes der Art, was Zeichen eines unvermögenden Geistes ist, als Tugend an; sondern umgekehrt, mit je größerer Lust wir afficirt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr Theil an der göttlichen Natur. Der Weise genießt daher die Dinge und erfreut sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heißt nicht sich erfreuen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mäßiger und angenehmer Speise und Trank, sowie an Geruch und Lieblichkeit der Pflanzen, an Kleiderschmuck, Musik, Fechterspielen, Theater und anderen dergleichen, welche Jeder ohne irgend eines Andern Schaden haben kann. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und mannigfacher

fahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu
lem, was aus ſeiner Natur erfolgen kann,
leich ſehr fähig ſey, und folglich damit der
eiſt auch eben ſo fähig ſey, Mehres zugleich
erkennen. Dieſe Einrichtung des Lebens ſtimmt
ſo ſowohl mit unſern Prinzipien, als auch
it der allgemeinen Praxis aufs Beſte überein.
eßhalb iſt dieſe Lebensweiſe, wenn irgend eine,
e beſte und in jeder Hinſicht zu empfehlen,
ob es iſt nicht nöthig, hierüber deutlicher und
eitläufiger zu ſprechen.

Sechsundvierzigſter Satz. Wer nach der
eitung der Vernunft lebt, ſtrebt ſo viel er kann,
aß, Zorn, Verachtung u. ſ. w. eines Andern
gen ihn durch Liebe oder Edelſinn zu ver-
lten.

Beweis. Alle Seelenbewegungen des Haſſes
nd ſchlecht (nach Folgeſ. 1 zum vor. S.). Alſo
rd der, der nach der Leitung der Vernunft
bt, ſo viel er kann, zu bewirken ſtreben, daß
n die Seelenbewegungen des Haſſes nicht be-
rmen (nach S. 19 d. Th.), und folglich (nach
. 37 d. Th.) wird er ſtreben, daß auch kein
nderer von dieſen Seelenbewegungen leide. Der
aß wird aber durch gegenſeitigen Haß ver-
ehrt, und kann dagegen durch Liebe vertilgt
erden (nach S. 43, Th. 3), ſo daß Haß in

Liebe übergeht (nach S. 44, Th. 3). Wer alſo nach der Leitung der Vernunft lebt, ſtrebt den Haß ꝛc. eines Andern durch Liebe zu vergelten, d. h. durch Edelſinn (die Def. deſſelben ſiehe in der Anm. zu S. 59, Th. 3). W. z. b. w.

Anmerkung. Wer Beleidigungen durch gegenſeitigen Haß rächen will, hat gewiß ein trauriges Leben. Wer aber hingegen Haß mit Liebe zu bekämpfen trachtet, der kämpft gewiß mit Freude und Zuverſicht; er widerſteht ebenſo leicht einem Menſchen als mehren, und bedarf der Hülfe des Glücks faſt gar nicht; diejenigen, die er beſiegt hat, geben mit Freude nach, und zwar nicht aus Verluſt, ſondern aus Zuwachs an Kräften. Alles dieß folgt ſo deutlich aus den bloßen Definitionen von Liebe und Erkenntniß, daß es nicht nöthig iſt, es einzeln zu beweiſen.

Siebenundvierzigſter Satz. Die Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht können an ſich nicht gut ſeyn.

Beweis. Es gibt keine Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht ohne Unluſt; denn Furcht iſt (nach Def. 13 der Seelenbew.) Unluſt, und Hoffnung (ſiehe Erläuterung der Def. 12 und 13 der Seelenbew.) gibt es nicht ohne Furcht, und daher können (nach S. 41 d. Th.) dieſe Seelenbewegungen nicht an ſich gut ſeyn,

ſondern nur, inſofern ſie das Uebermaß der Luſt einſchränken können (nach S. 43 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Hiezu kömmt, daß dieſe Seelenbewegungen einen Mangel der Erkenntniß und ein Unvermögen des Geiſtes anzeigen, und aus dieſer Urſache iſt auch Zuverſicht, Verzweiflung, Freude und Gewiſſensbiß Zeichen der unvermögenden Seele. Denn obgleich Zuverſicht und Freude Seelenbewegungen der Luſt ſind, ſo ſetzen ſie doch voraus, daß ihnen Unluſt, nämlich Hoffnung und Furcht vorangegangen ſey. Je mehr wir daher ſtreben nach der Leitung der Vernunft zu leben, um ſo mehr ſtreben wir, weniger von der Hoffnung abzuhängen, uns von der Furcht zu befreien, das Schickſal, ſo viel wir vermögen, zu beherrſchen, und unſere Handlungen nach dem ſichern Rathſchluſſe der Vernunft einzurichten.

Achtundvierzigſter Satz. Die Seelenbewegungen der Ueberſchätzung und Geringſchätzung ſind ſtets ſchlecht.

Beweis. Denn dieſe Seelenbewegungen widerſtreiten (nach Def. 21 u. 22 der Seelenbew.) der Vernunft, und ſind alſo (nach S. 26 u. 27 d. Th.) ſchlecht. W. z. b. w.

Neunundvierzigſter Satz. Ueberſchätzung macht den Menſchen, den man überſchätzt, leicht hochmüthig.

Beweis. Wenn wir ſehen, daß Jemand aus Liebe mehr als recht iſt von uns hält, werden wir uns leicht rühmlich erſcheinen (nach Anm. zu S. 41, Th. 3), oder mit Luſt afficirt werden (nach Def. 30 der Seelenbew.), und das Gute, was wir von uns geprieſen hören, leicht glauben (nach S. 25, Th. 3), und werden alſo aus Liebe zu uns mehr als recht iſt von uns halten, d. h. (nach Def. 28 der Seelenbew.) wir werden leicht hochmüthig werden. W. z. b. w.

Fünfzigſter Satz. Mitleiden iſt bei einem Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an ſich ſchlecht und unnütz.

Beweis. Denn Mitleiden iſt (nach Def. 18 der Seelenbew.) Unluſt, und alſo (nach S. 41 d. Th.) an ſich ſchlecht. Das Gute aber, das aus ihm folgt, daß wir nämlich den Menſchen, den wir bemitleiden, aus dem Leiden zu befreien ſuchen (nach Folgeſ. 3 zu S. 27, Th. 3), ſuchen wir nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu thun (nach S. 37 d. Th.), und wir können nur nach dem bloßen Gebote der Vernunft etwas thun, von dem wir gewiß wiſſen, daß es gut iſt (nach S. 27 d. Th.), und ſonach iſt Mitleiden bei einem Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an ſich ſchlecht und unnütz. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch, welcher nach dem Gebote der Vernunft lebt, so viel als möglich zu bewirken strebt, daß er nicht von Mitleiden berührt werde.

Anmerkung. Wer wahrhaft weiß, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der findet gewiß nichts, was des Hasses, des Verlachens oder der Verachtung werth ist, und bemitleidet Niemanden, sondern er strebt, so weit die menschliche Tugend es vermag, wohl zu thun, wie man sagt, und sich zu freuen. Dazu kömmt, daß der, der von der Seelenbewegung des Mitleidens leicht gerührt, und durch das Leiden oder die Thränen eines Andern bewegt wird, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, sowohl weil wir nichts aus einer Seelenbewegung thun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut sey, als auch weil wir leicht durch falsche Thränen betrogen werden. Ich spreche hier aber ausdrücklich von dem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt; denn wer weder durch Vernunft noch durch Mitleiden bewegt wird, Anderen Hülfe zu leisten, der heißt mit Recht inhuman; denn er scheint (nach S. 27, Th. 3) keinem Menschen ähnlich zu seyn.

Einundfünfzigster Satz. Zugeneigtheit widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entspringen.

Beweis. Denn Zugeneigtheit ist Liebe gegenden, der einem Andern wohlgethan hat (nach Def. 19 der Seelenbew.), und kann sich also auf den Geist beziehen, insofern von diesem gesagt wird, daß er thätig ist (nach S. 59, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) insofern er erkennt, und sonach mit der Vernunft übereinstimmt ꝛc. W. z. b. w.

Andrer Beweis. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünscht auch einem Andern das Gut, das er für sich begehrt (nach S. 37 d. Th.). Deßhalb wird dadurch, daß er Jemanden einem Andern wohlthun sieht, sein eignes Bestreben wohlzuthun genährt, d. h. (nach S. 11, Th. 3) er wird Lust empfinden, und zwar (nach der Voraussetzung) verbunden mit der Idee dessen, der dem Andern wohlgethan hat, und folglich ist er ihm (nach Def. 19 der Seelenbew.) zugeneigt. W. z. b. w.

Anmerkung. Indignation, wie sie von uns definirt wird (siehe Def. 20 der Seelenbew.), ist nothwendig schlecht (nach S. 45 d. Th.). Es ist aber zu bemerken, daß ich von der höchsten Gewalt, wenn sie aus dem Verlangen die

Ruhe zu sichern einen Bürger straft, der einem andern Unrecht gethan hat, nicht sage, daß sie gegen den Bürger indignirt sey, weil sie nicht von Haß getrieben wird, den Bürger zu verderben, sondern ihn von Frömmigkeit geleitet, bestraft.

Zweiundfünfzigster Satz. Zufriedenheit mit sich selbst kann aus der Vernunft entspringen, und nur diese Zufriedenheit, welche aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, die es geben kann.

Beweis. Zufriedenheit mit sich selbst ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet (nach Def. 25 der Seelenbew.). Das wahre Thätigkeitsvermögen des Menschen oder die Tugend ist aber die Vernunft selbst (nach S. 3, Th. 3), welche der Mensch klar und bestimmt betrachtet (nach S. 40 und 43, Th. 2). Also entspringt Zufriedenheit mit sich selbst aus der Vernunft. Ferner faßt der Mensch, wenn er sich selbst betrachtet, nichts klar und bestimmt oder adäquat auf, als das, was aus seinem Thätigkeitsvermögen erfolgt (nach Def. 2, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) was aus seinem Erkenntnißvermögen erfolgt, und also entsteht blos aus dieser Betrachtung die höchste Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. h. w.

Anmerkung. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt wahrhaft das Höchſte, was wir hoffen können; denn Niemand ſtrebt (wie wir S. 25 d. Th. gezeigt haben) ſein Seyn irgend eines Zweckes wegen zu erhalten. Und weil dieſe Zufriedenheit durch Belobungen mehr und mehr genährt und verſtärkt (nach Folgeſ. zu S. 53, Th. 3), und dagegen (nach Folgeſ. zu 55, Th. 3) durch Tadel mehr und mehr geſtört wird, werden wir deßhalb am meiſten durch den Ruhm geleitet, und können ein ſchmachvolles Leben kaum ertragen.

Dreiundfünfzigſter Satz. Niedergeſchlagenheit iſt nicht Tugend, oder entſpringt nicht aus der Vernunft.

Beweis. Niedergeſchlagenheit iſt Unluſt, welche daraus entſpringt, daß der Menſch ſein Unvermögen betrachtet (nach Def. 26 der Seelenbew.). Inſofern aber der Menſch ſich ſelbſt vernunftmäßig erkennt, ſofern nimmt man an, daß er ſein Weſen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) ſein Vermögen erkennt. Wenn daher der Menſch, **während er ſich ſelbſt betrachtet, irgend ein Unvermögen an ſich wahrnimmt, ſo kömmt das nicht daher, weil er ſich ſelbſt erkennt, ſondern (wie wir S. 55, Th. 3 gezeigt haben) daher, weil ſein Thätigkeitsvermögen eingeſchränkt wird. Wenn wir aber annehmen, daß der Menſch ſein**

Unvermögen dadurch begreife, daß er etwas Mächtigeres als sich erkennt, durch dessen Erkenntniß er sein Thätigkeitsvermögen bestimmt, dann begreifen wir nichts Anderes, als daß der Mensch sich selbst bestimmt erkennt (nach S. 26 d. Th.), daß sein Thätigkeitsvermögen erweitert wird. Deßhalb entspringt Niedergeschlagenheit oder Unlust, welche daraus entspringt, daß der Mensch sein Unvermögen betrachtet, nicht aus der wahren Betrachtung oder aus der Vernunft, und ist auch nicht Tugend, sondern Leidenschaft. W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Satz. Reue ist nicht Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft, sondern der, welcher eine That bereut, ist doppelt elend oder unvermögend.

Beweis. Der erste Theil dieses Satzes wird wie der vorige Satz bewiesen. Der zweite aber erhellt aus der bloßen Definition dieser Seelenbewegung (siehe Def. 27 der Seelenbew.). Denn man läßt sich zuerst durch verkehrte Begierde, dann durch Unlust besiegen.

Anmerkung. Weil die Menschen selten nach dem Gebote der Vernunft leben, so bringen diese beiden Seelenbewegungen, nämlich Niedergeschlagenheit und Reue, und außer diesen Hoffnung und Furcht mehr Nutzen als Schaden, und wenn daher doch einmal gesündigt werden soll, so ist

es besser nach dieser Seite hin zu sündigen. Denn wenn die Geistesschwächlinge alle gleich sehr hochmüthig wären, sich über nichts schämten, noch etwas fürchteten, wie könnten sie dann durch Bande vereinigt und zusammengehalten werden? Der große Haufe ist furchtbar, wenn er nicht fürchtet. Darum ist es kein Wunder, daß die Propheten, welche nicht für den Nutzen einiger Wenigen, sondern für den allgemeinen Sorge trugen, Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht so sehr empfohlen haben. Und gewiß können die, welche diesen Seelenbewegungen unterworfen sind, viel leichter als Andere dahin gebracht werden, endlich nach der Leitung der Vernunft zu leben, d. h. frei zu seyn, und das Leben der Glückseligen zu genießen.

Fünfundfünfzigster Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth ist die größte Unkenntniß seiner selbst.

Beweis. Dieser erhellt aus Definition 28 und 29 der Seelenbewegungen.

Sechsundfünfzigster Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth bezeichnet das größte Unvermögen der Seele.

Beweis. Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Seyn zu erhalten (nach Folges. zu S. 22

d. Th.), und zwar nach der Leitung der Vernunft (nach S. 24 d. Th.). Wer daher sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden, und folglich alle Tugenden nicht. Ferner ist tugendhaft handeln nichts Anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muß nothwendig wissen, daß er nach der Leitung der Vernunft handle (nach S. 43, Th. 2). Wer daher selbst, und folglich (wie wir eben gezeigt haben) alle Tugenden durchaus nicht kennt, der handelt am wenigsten tugendhaft, d. h. (wie aus Def. 8 d. Th. erhellt), er ist am meisten unvermögend in Beziehung auf die Seele. Und folglich (nach dem vor. S.) bezeichnet der größte Hochmuth, oder der größte Kleinmuth das größte Unvermögen der Seele. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt ganz deutlich, daß die Hochmüthigen und Kleinmüthigen den Seelenbewegungen am meisten unterworfen sind.

Anmerkung. Kleinmuth kann jedoch leichter abgelegt werden als Hochmuth, da ja dieser die Seelenbewegung einer Lust, jene aber die einer Unlust ist; und folglich (nach S. 18 d. Th.) jene stärker ist als diese.

Siebenundfünfzigster Satz. Der Hochmüthige liebt die Nähe von Schmarotzern oder Schmeichlern und haßt die der Aufrichtigen.

Beweis. Hochmuth ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch mehr als recht ist von sich hält (nach Def. 28 und 6 der Seelenbew.) Diese Meinung strebt der hochmüthige Mensch so viel als möglich zu nähren (siehe Anm. zu S. 13, Th. 3). Und folglich liebt er die Nähe der Schmarotzer oder Schmeichler (deren Erklärungen ich ausgelassen habe, weil sie zu bekannt sind), und scheut die Nähe der Aufrichtigen, welche von ihm halten was recht ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Es würde zu lang werden, wenn ich hier alle Uebel des Hochmuths aufzählen wollte, da ja die Hochmüthigen allen Seelenbewegungen, am wenigsten aber den Seelenbewegungen der Liebe und des Mitgefühls unterworfen sind. Wir dürfen aber hier nicht unberührt lassen, daß auch der hochmüthig genannt wird, der von den Uebrigen weniger hält, als recht ist, und in diesem Sinne also ist Hochmuth zu definiren als Lust, entsprungen aus der falschen Meinung, daß ein Mensch sich über den Uebrigen erhaben glaubt. Der diesem Hochmuthe entgegengesetzte Kleinmuth müßte definirt werden

ls Unluſt, entſprungen aus der falſchen Mei-
ung, daß der Menſch ſich unter den Uebrigen
ſend glaubt. Dieß angenommen, begreifen
ir leicht, daß der Hochmüthige nothwendig
eidiſch iſt (ſiehe Anm. zu S. 55, Th. 3), und
e am meiſten haßt, die am meiſten wegen
rer Tugenden geprieſen werden, daß ſein Haß
icht leicht durch ihre Liebe oder Güte beſiegt
erden kann (ſiehe Anm. zu S. 41, Th. 3),
nd daß er nur an der Nähe derjenigen ſich er-
eut, welche ſeinem unvermögenden Geiſte nach-
eben, und aus dem Narren einen Wahnſinnigen
achen. Obgleich der Kleinmuth dem Hochmuth
ntgegengeſetzt iſt, ſo ſteht dennoch der Kleinmüthige
em Hochmüthigen ſehr nahe; denn da ſeine Un-
uſt daraus entſpringt, daß er ſein Unvermögen
ach dem Vermögen oder der Tugend Anderer
eurtheilt, ſo hat er alſo Erleichterung von ſeiner
nluſt, d. h. er hat Luſt, wenn ſeine Vorſtellung
ch mit der Betrachtung fremder Gebrechen be-
häftigt, woraus der Spruch entſtanden iſt:

Tröſtung im Unglück iſt's, des Leidens Genoſſen zu haben.

Dagegen wird er um ſo mehr Unluſt haben,
e mehr er ſich unter den Uebrigen ſtehend
laubt; daher kömmt es, daß Niemand mehr zum
eide geneigt iſt, als die Kleinmüthigen, und
aß dieſe am meiſten die Thaten der Menſchen

zu beobachten suchen, mehr um sie zu tadeln, als um sie zu verbessern, und daß sie endlich nur den Kleinmuth preisen und sich dessen rühmen, doch so, daß sie dennoch als Kleinmüthige erscheinen. Dieß erfolgt so nothwendig aus dieser Seelenbewegung, wie aus der Natur des Dreiecks, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind, und ich habe schon gesagt, daß ich diese und ähnliche Seelenbewegungen schlecht nenne, insofern ich nur den menschlichen Nutzen bedachte. Die Gesetze der Natur beziehen sich aber auf die allgemeine Ordnung der Natur, von welcher der Mensch ein Theil ist. Dieß habe ich hier im Vorbeigehen bemerken wollen, damit Niemand glaube, ich hätte hier die Gebrechen und widersinnigen Thaten der Menschen aufzählen, und nicht vielmehr die Natur und die Eigenschaften der Dinge beweisen wollen; denn, wie ich in der Einleitung zum dritten Theil gesagt habe, ich betrachte die menschlichen Seelenbewegungen und ihre Eigenschaften ebenso, wie die übrigen Dinge der Natur. Und gewiß bezeichnen die menschlichen Seelenbewegungen, wenn auch nicht das menschliche, doch wenigstens das Vermögen und die Kunstfertigkeit der Natur ebensosehr als vieles Andere, was wir bewundern, und an dessen Betrachtung wir uns erfreuen. Ich fahre

indeß fort, das von den Seelenbewegungen anzuführen, was den Menschen Nutzen bringt, oder ihnen zum Schaden gereicht.

Achtundfünfzigster Satz. Der Ruhm widerstreitet nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 30 der Seelenbewegungen und aus der Def. von ehrbar in der 1. Anmerk. zu S. 37 dieses Theils.

Anmerkung. Was man eitlen Ruhm nennt, ist Zufriedenheit mit sich selbst, die durch die bloße Meinung des großen Haufens genährt wird, bei deren Verschwinden die Zufriedenheit selbst verschwindet, d. h. (nach Anm. zu S. 52 d. Th.) das höchste Gut, das Jeder liebt. Daher kömmt es, daß, wer sich der Meinung des großen Haufens rühmt, von täglicher Sorge geängstigt, seinen Ruf zu erhalten strebt, arbeitet und sich abmüht. Denn der große Haufe ist wankelmüthig und unbeständig, und deßhalb verschwindet der Ruf bald, wenn er nicht erhalten wird. Ja weil Alle den Beifall des großen Haufens zu erjagen begehren, so unterdrückt leicht jeder Einzelne den Ruf des Andern; wenn daher um das vermeinte höchste Gut gestritten wird, so entsteht eine außerordentliche Lust, einander auf jegliche Weise zu unterdrücken, und wer

endlich als Sieger davongeht, rühmt sich mehr darüber, daß er dem Andern im Wege stand, als daß er sich den Weg gebahnt. Dieser Ruhm oder diese Zufriedenheit also ist wirklich eitel, da er keiner ist. Was von dem Schamgefühl zu bemerken ist, läßt sich leicht aus dem abnehmen, was wir von dem Mitgefühl und der Reue gesagt haben. Ich füge nur das hinzu, daß, wie das Mitleiden, so auch die Scham, wenn auch keine Tugend, doch gut ist, insofern sie anzeigt, daß der Mensch, welcher Scham empfindet, die Begierde habe, ehrbar zu leben, wie auch der Schmerz in so fern gut genannt wird, als er anzeigt, daß der verletzte Theil noch nicht ganz verdorben ist. Obgleich daher der Mensch, welcher sich einer That schämt, wirklich Unlust empfindet, so ist er dennoch vollkommener, als der Schamlose, der keine Begierde hat, ehrbar zu leben.

Dieß ist es, was ich von den Seelenbewegungen der Lust und Unlust zu bemerken mir vorgesetzt hatte. Was die Begierden betrifft, so sind diese freilich gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Seelenbewegungen entspringen; aber alle sind wahrhaft blind, insofern sie durch Seelenbewegungen, die Leidenschaften sind, in uns erzeugt werden (wie man

nicht aus dem in der Anmerkung zu S. 44 d. Th. Gesagten schließen kann), und würden von gar keinem Nutzen seyn, wenn die Menschen sich nicht bewegen ließen, nach dem alleinigen Gebote der Vernunft zu leben, wie ich nun kurz zeigen werde.

Neunundfünfzigster Satz. Zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Seelenbewegung, die eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis. Vernunftmäßig handeln ist nichts anderes (nach S. 3 und Def. 2, Th. 3), als aus thun, was aus der Nothwendigkeit unserer für sich allein betrachteten Natur erfolgt. Unlust aber ist sofern schlecht, insofern sie dieses Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt (nach S. 41 d. Th.). Also können wir durch diese Seelenbewegung zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist Lust nur in so fern schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zur Thätigkeit hindert (nach S. 41 und 43 d. Th.), und folglich können wir auch insofern zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Endlich, insofern Lust gut ist, sofern stimmt sie mit

der Vernunft überein (denn sie besteht darin, daß das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder erweitert wird), und ist keine Leidenschaft, ausgenommen wenn das Thätigkeitsvermögen des Menschen nicht so weit vermehrt wird, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift (nach E. 3, Th. 3 mit der Anm.). Wenn daher der mit Lust afficirte Mensch zu einer so großen Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen adäquat begriffe, so wäre er auch fähig, ja noch fähiger zu denselben Handlungen, zu welchen er jetzt von den Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestimmt wird. Aber alle Seelenbewegungen beziehen sich auf Lust, Unlust oder Begierde (siehe Erläuterung von Def. 4 der Seelenbew.); und Begierde ist (nach Def. 1 der Seelenbew.) nichts Anderes, als eben das Bestreben der Thätigkeit. Also können wir zu allen Handlungen, zu welchen wir durch eine Seelenbewegung, welche Leidenschaft ist, bestimmt werden, ohne diese durch die Vernunft allein gelei[illegible] werden. W. z. h. w.

Anderes Beweis. Jede Handlung wird insofern schlecht genannt, insofern aus ihr hervorgeht, daß wir von Haß oder irgendeiner schlechten Seelenbewegung afficirt sind (siehe Folgs. 1 zu S. 45 d. Th.). Aber keine Handlung für sich

allein betrachtet iſt gut oder ſchlecht (wie wir in der Einleitung zu dieſem Theil gezeigt haben), ſondern eine und dieſelbe Handlung iſt bald gut, bald ſchlecht. Alſo können wir zu derſelben Handlung, welche nur ſchlecht iſt, oder welche aus irgend einer ſchlechten Seelenbewegung entſpringt, durch die Vernunft geleitet werden (nach S. 19 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß wird ſich durch ein Beiſpiel deutlicher erklären. Die Handlung des Schlagens, inſofern ſie phyſiſch betrachtet wird, und wir nur darauf achten, daß der Menſch den Arm aufhebt, die Hand zuſammendrückt und den ganzen Arm mit Gewalt hinunter bewegt, iſt eine Tugend, welche aus dem Bau des menſchlichen Körpers begriffen wird. Wenn daher ein Menſch aus Zorn oder Haß die Hand zuſammenzudrücken oder den Arm zu bewegen beſtimmt wird, ſo kommt dieß daher, wie wir im zweiten Theil gezeigt haben, daß eine und dieſelbe Handlung mit allerlei Vorſtellungen von Dingen verbunden werden kann, und wir alſo zu einer und derſelben That ſowohl durch die Vorſtellung der Dinge, welche wir verworren, als durch die, welche wir klar und beſtimmt begreifen, beſtimmt werden können. Es iſt alſo klar, daß jede Begierde, welche aus einer Seelenbewegung, die

eine Leidenschaft ist, entspringt, von keinem Nutzen wäre, wenn die Menschen von der Vernunft geleitet werden könnten. — Sehen wir nunmehr, warum wir eine Begierde, welche aus einer Seelenbewegung entspringt, die eine Leidenschaft ist, eine blinde nennen.

Sechzigster Satz. Die Begierde, welche aus einer Lust oder Unlust entspringt, die sich auf einen oder auf einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers bezieht, nimmt keine Rücksicht auf das dem ganzen Menschen Nützliche.

Beweis. Gesetzt z. B. der Theil A eines Körpers werde durch die Gewalt irgend einer äußeren Ursache so verstärkt, daß er vor den übrigen ein Uebergewicht hat, so wird (nach S. 6 d. Th.) dieser Theil nicht deßhalb seine Kräfte zu verlieren streben, damit die übrigen Theile des Körpers ihre Funktionen verrichten können, denn er müßte eine Kraft oder ein Vermögen haben, seine Kräfte zu verlieren, was (nach S. 6, Th. 3) widersinnig ist. Dieser Theil wird daher streben, und folglich (nach S. 7 und 12, Th. 3) auch der Geist, diesen Zustand zu erhalten, und folglich steht die Begierde, welche aus einer solchen Seelenbewegung der Lust entspringt, nicht in Beziehung mit dem Ganzen. Wenn dagegen gesetzt wird, der Theil A werde einge-

ſchränkt, ſo daß die übrigen ein Uebergewicht haben, ſo wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, daß auch die Begierde, welche aus der Unluſt entſpringt, nicht in Beziehung mit dem Ganzen ſteht. W. z. b. w.

Anmerkung. Da ſich nun die Luſt meiſt (nach Anm. zu S. 44 d. Th.) auf einen Theil des Körpers bezieht, ſo ſind wir daher meiſt geneigt, unſer Seyn zu erhalten, ohne Rückſicht auf unſer geſammtes Wohlbefinden zu nehmen. Hiezu kömmt, daß die uns am meiſten feſſelnden Begierden (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.) ſich nur auf die Gegenwart, nicht aber auf die Zukunft beziehen.

Einundſechzigſter Satz. Die Begierde, welche aus der Vernunft entſpringt, kann kein Uebermaß haben.

Beweis. Begierde iſt (nach Def. 1 der Seelenbew.), abſolut betrachtet, eben das Weſen des Menſchen, inſofern es begriffen wird, als auf irgend eine Weiſe beſtimmt etwas zu thun. Demnach iſt die Begierde, welche aus der Vernunft entſpringt, d. h. (nach S. 3, Th. 3) welche ſich in uns erzeugt, inſofern wir handeln, eben das Weſen oder die Natur des Menſchen, inſofern es begriffen wird, als das zu thun beſtimmt, was aus dem alleinigen Weſen des Menſchen

n ſtreben, daß ſie mehr das
e Tugenden lieben, bezwecken
daß die Anderen eben ſo
ie ſelbſt, und deßhalb iſt es
ſie den Menſchen meiſt läſtig

die Begierde, welche aus
gt, verfolgen wir unmittel-
fliehen mittelbar das Böſe.
n die Begierde, welche aus
gt, kann blos aus der See-
, welche nicht Leidenſchaft
S. 59, Th. 3), d. h.
he kein Uebermaß haben
Th.), nicht aber aus Un-
ingt dieſe Begierde (nach
Erkenntniß des Guten,
Böſen, und alſo erſtre-
ng der Vernunft unmit-
hen nur in Beziehung
h. w.

Beiſpiel von einem
klärt dieſen Folgeſatz.
zuwider iſt, aus Be-
Geſunde aber erfreut
nießt ſo ſein Leben
od fürchtete und

adäquat begriffen wird (nach Def. 2, Th. 3). Wenn also diese Begierde ein Uebermaß haben könnte, so könnte also die menschliche Natur für sich allein betrachtet sich selbst überschreiten, oder vermöchte mehr, als sie vermag, was ein offenbarer Widerspruch ist; und folglich kann diese Begierde kein Uebermaß haben. W. z. h. w.

Zweiundsechzigster Satz. Insofern der Geist die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, wird er gleicher Weise erregt, es mag die Idee eines künftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges seyn.

Beweis. Alles, was der Geist nach Anleitung der Vernunft begreift, begreift er unter derselben Form der Ewigkeit oder Nothwendigkeit (nach Folges. 2 zu S. 44, Th. 2) und wird mit derselben Gewißheit afficirt (nach S. 43, Th. 2 und der Anm.). Mag es daher die Idee eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges seyn, so begreift der Geist das Ding mit derselben Nothwendigkeit, und wird mit derselben Gewißheit afficirt, und die Idee ist, sey sie die eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges, dennoch gleich wahr (nach S. 41, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) sie hat dennoch immer dieselben Eigenschaften einer adäquaten Idee. Und sonach wird der Geist, insofern

r nach dem Gebote der Vernunft die Dinge be-
reift, auf dieſelbe Weiſe afficirt, mag es die
dee eines künftigen, vergangenen oder gegen-
ärtigen Dinges ſeyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir von der Dauer
er Dinge eine adäquate Erkenntniß haben, und
ie Daſeynszeiten derſelben durch die Vernunft
eſtimmen könnten, ſo würden wir die künftigen
Dinge mit derſelben Seelenbewegung, wie die
egenwärtigen, betrachten; der Geiſt würde das
Gute, welches er als zukünftig begreift, eben ſo
ehr wie das gegenwärtige erſtreben, würde folg-
ich das kleinere gegenwärtige Gut nothwendig
ür ein größeres künftiges Gut hintanſetzen und
eineswegs nach dem ſtreben, was jetzt gut, aber
ie Urſache eines künftigen Uebels iſt, wie wir
alb beweiſen werden. Wir können aber von
er Dauer der Dinge (nach S. 31, Th. 2) nur
ine ſehr unadäquate Erkenntniß haben, und be-
timmen die Daſeynszeiten der Dinge (nach An-
nerk. zu S. 44, Th. 2) nur nach der Vorſtellung,
elche durch die Vorſtellung eines gegenwärtigen,
nd durch die eines künftigen Dinges nicht glei-
herweiſe afficirt wird. Daher kömmt es, daß
ie wahre Erkenntniß des Guten und Böſen,
elche wir haben, nur eine abſtrakte oder allge-
eine iſt, und das Urtheil, welches wir über

die Ordnung und die Causalverknüpfung der Dinge fällen, um daraus zu bestimmen, was jetzt gut oder schlecht für uns sey, mehr ein imaginäres, als ein reales ist. Demnach ist es kein Wunder, wenn die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, insofern sich diese auf die Zukunft bezieht, sehr leicht durch die Begierde zu den Dingen eingeschränkt werden kann, welche in der Gegenwart angenehm sind; siehe hierüber S. 15 d. Th.

Dreiundsechzigster Satz. Wer von Furcht geleitet wird, und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

Beweis. Alle Seelenbewegungen, welche sich auf den Geist, insofern er thätig ist, d. h. (nach S. 3, Th. 3) die sich auf die Vernunft beziehen, sind Seelenbewegungen der Lust und Begierde (nach S. 59, Th. 3). Sonach wird (nach Def. 13 der Seelenbew.) wer von Furcht geleitet wird, und das Gute thut aus Furcht vor dem Bösen, nicht von der Vernunft geleitet. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Finsterlinge, die besser Fehler zu tadeln, als Tugenden zu lehren verstehen, und die die Menschen nicht durch Vernunft zu leiten, sondern vielmehr durch Furcht

o in Zaum zu halten ſtreben, daß ſie mehr das Böſe ſcheuen, als die Tugenden lieben, bezwecken ichts Anderes, als daß die Anderen eben ſo lend werden, wie ſie ſelbſt, und deßhalb iſt es ein Wunder, wenn ſie den Menſchen meiſt läſtig nd verhaßt ſind.

Folgeſatz. Durch die Begierde, welche aus er Vernunft entſpringt, verfolgen wir unmittel- ar das Gute und fliehen mittelbar das Böſe.

Beweis. Denn die Begierde, welche aus er Vernunft entſpringt, kann blos aus der See- nbewegung der Luſt, welche nicht Leidenſchaft ſt, entſpringen (nach S. 59, Th. 3), d. h. us einer Luſt, welche kein Uebermaß haben nn (nach S. 61 d. Th.), nicht aber aus Un- ıſt. Und ſonach entſpringt dieſe Begierde (nach 5. 8 d. Th.) aus der Erkenntniß des Guten, icht aber aus der des Böſen, und alſo erſtre- en wir nach der Leitung der Vernunft unmit- ar das Gute, und fliehen nur in Beziehung ierauf das Böſe. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Beiſpiel von einem ranken und Geſunden erklärt dieſen Folgeſatz. Der Kranke ißt, was ihm zuwider iſt, aus Be- rgniß vor dem Tode; der Geſunde aber erfreut ch an der Speiſe und genießt ſo ſein Leben eſſer, als wenn er den Tod fürchtete und ihn

unmittelbar zu vermeiden ſuchte. So wird der Richter blos durch die Vernunft geleitet, da er nicht aus Haß oder Zorn ꝛc., ſondern blos aus Liebe zum öffentlichen Wohl den Schuldigen zum Tode verurtheilt.

Vierundſechzigſter Satz. Die Erkenntniß des Böſen iſt eine unadäquate Erkenntniß.

Beweis. Die Erkenntniß des Böſen iſt die Unluſt ſelbſt (nach S. 8 d. Th.), inſofern wir uns derſelben bewußt ſind; Unluſt aber iſt Uebergang zu geringerer Vollkommenheit (nach Def. 3 der Seelenbew.), welche deßhalb aus dem Weſen des Menſchen an ſich nicht verſtanden werden kann (nach S. 6 und 7, Th. 3), und ſonach (nach Def. 2, Th. 3) eine Leidenſchaft iſt, welche (nach S. 3, Th. 3) von unadäquaten Ideen abhängt, und folglich (nach S. 29, Th. 2) iſt ihre Erkenntniß, nämlich die Erkenntniß des Böſen, unadäquat. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, wenn er nur adäquate Ideen hätte, ſich keinen Begriff des Böſen bilden würde.

Fünfundſechzigſter Satz. Von zwei Gütern werden wir nach der Leitung der Vernunft das größere, und von zwei Uebeln das kleinere wählen.

Beweis. Das Gut, welches uns ein

größeres Gut zu genießen hindert, ist eigentlich ein Uebel; denn gut und übel wird (wie wir in der Einleitung zu d. Th. gezeigt haben) von den Dingen gesagt, insofern wir sie mit einander vergleichen, und (aus demselben Grunde) ist das kleinere Uebel eigentlich ein Gut, deßhalb werden wir (nach Folges. zu S. 63 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nur das größere Gut und das kleinere Uebel begehren oder wählen. W. z. b. w.

Folgesatz. Wir wählen nach der Leitung der Vernunft ein kleineres Uebel um eines größeren Gutes willen, und verschmähen ein kleineres Gut, das die Ursache eines größeren Uebels ist. Denn das Uebel, das hier kleiner heißt, ist eigentlich ein Gut, und das Gut dagegen ein Uebel, deßhalb begehren wir (nach Folges. zu S. 63 d. Th.) jenes und verschmähen dieses. W. z. b. w.

Sechsundsechzigster Satz. Nach der Leitung der Vernunft suchen wir das größere künftige Gut statt des gegenwärtigen geringeren zu erlangen, und das gegenwärtige geringere Uebel statt eines größeren künftigen Uebels.

Beweis. Wenn der Geist eine adäquate Erkenntniß eines künftigen Dinges haben könnte, würde er gegen ein künftiges und gegenwärtiges

Ding eine und dieselbe Seelenbewegung haben (nach S. 62 d. Th.). Deßhalb ist, insofern wir auf die Vernunft selbst achten, wie wir in unserm Satze unterstellen, die Sache dieselbe, mag sie als größeres Gut oder Uebel als künftig oder als gegenwärtig angenommen werden. Und folglich begehren wir (nach S. 65 d. Th.) das größere künftige Gut statt des gegenwärtigen geringern ꝛc. W. z. b. w.

Folgesatz. Wir begehren nach der Leitung der Vernunft das geringere oder gegenwärtige Uebel, das die Ursache eines größern künftigen Gutes ist, und verschmähen das gegenwärtige geringere Gut, das die Ursache eines größern künftigen Uebels ist. Dieser Folgesatz verhält sich zum vorigen Satze, wie Folges. des S. 65 zu S. 65 selbst.

Anmerkung. Vergleicht man nun dieß mit dem, was wir in diesem Theile bis zu Satz 8 über die Macht der Seelenbewegungen auseinandergesetzt haben, so sieht man leicht, welch ein Unterschied zwischen dem Menschen ist, der von der Seelenbewegung oder der Meinung, und dem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird. Denn Jener thut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er sich in der größten Unkenntniß befindet; dieser aber folgt in Allem nur

ich ſelbſt und thut nur das, was er als das Höchſte im Leben kennt, und wozu er deßhalb am meiſten Begierde hat, und darum nenne ich jenen einen Unfreien, dieſen aber einen Freien, über deſſen Geſinnung und Lebensweiſe ich noch Einiges bemerken will.

Siebenundſechzigſter Satz. Der freie Menſch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und ſeine Weisheit iſt nicht ein Nachdenken über den Tod, ſondern über das Leben.

Beweis. Der freie Menſch, d. h. der, welcher nur nach dem Gebote der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet (nach S. 63 d. Th.), ſondern er begehrt das Gute unmittelbar (nach dem Folgeſ. deſſelb. S.), d. h. (nach S. 24 d. Th.) zu handeln, zu leben, ſein Seyn zu erhalten aus dem Grunde, weil er ſeinen Nutzen ſucht, und folglich denkt er an nichts weniger, als an den Tod, und ſeine Weisheit iſt vielmehr ein Nachdenken über das Leben. W. z. b. w.

Achtundſechzigſter Satz. Wenn die Menſchen frei geboren würden, würden ſie, ſo lange ſie frei wären, keinen Begriff von gut und böſe bilden.

Beweis. Ich habe denjenigen frei genannt,

der von der Vernunft allein geleitet wird; wer daher frei geboren wird und frei bleibt, hat nur adäquate Ideen und hat sonach keinen Begriff von böse (nach Folges. zu S. 64 d. Th.), und deßhalb (denn gut und böse sind relative Begriffe) auch nicht von gut. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus Satz 4 d. Th. erhellt, daß die Voraussetzung dieses Satzes falsch ist, und nur begriffen werden kann, insofern wir auf die bloße menschliche Natur, oder vielmehr auf Gott unsre Augen richten, nicht insofern er unendlich, sondern nur insofern er Ursache des Menschendaseyns ist. Dieses und Anderes, was wir bewiesen haben, scheint von Moses in jener Geschichte des ersten Menschen bezeichnet zu seyn. Denn in dieser ist nur dasjenige Vermögen Gottes begriffen, wodurch er den Menschen erschaffen hat, d. h. das Vermögen, wodurch er blos für den Nutzen des Menschen gesorgt hat, und insofern heißt es, Gott habe dem freien Menschen verboten, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, und sobald er von ihm esse, würde er sogleich vielmehr den Tod fürchten, als zu leben wünschen. Als sodann der Mensch die Frau gefunden hatte, welche ganz mit seiner Natur übereinstimmte, erkannte er, daß es in der Natur nichts Nützlicheres

ür ihn geben könne, als sie; nachdem er aber die Thiere sich ähnlich glaubte, fing er sogleich an, die Triebe derselben nachzuahmen (siehe S. 27, Th. 3) und verlor seine Freiheit, welche die Patriarchen später wieder erlangten, geleitet von dem Geiste Christi, d. h. von der Idee Gottes, von welcher allein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und daß er das Gute, welches er für sich begehrt, auch für die übrigen Menschen begehrt, wie wir oben (S. 37 d. Th.) bewiesen haben.

Neunundsechzigster Satz. Die Tugend des freien Menschen erscheint eben so groß in der Vermeidung, als in der Ueberwindung der Gefahren.

Beweis. Eine Seelenbewegung kann nur durch eine Seelenbewegung, die entgegengesetzt und stärker als die einzuschränkende Seelenbewegung ist, eingeschränkt und aufgehoben werden (nach S. 7, Th. 4). Tollkühnheit und Furcht sind aber Seelenbewegungen, welche als gleich groß begriffen werden können (nach S. 5 und 3 d. Th). Also wird eine gleich große Tugend oder Seelenstärke erfordert (die Def. derselben siehe Anm. zu S. 59, Th. 3), um die Kühnheit, wie um die Furcht einzuschränken, d. h. nach Def. 40 und 41 der Seelenbew.) der

freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend des Gemüths, mit welcher er sie zu überwinden sucht. W. z. b. w.

Folgesatz. Dem freien Menschen wird daher die Flucht zu rechter Zeit eben so sehr als Besonnenheit angerechnet, wie der Kampf; oder, der freie Mensch erwählt mit derselben Seelenstärke oder Standhaftigkeit der Seele die Flucht wie den Kampf.

Anmerkung. Was Seelenstärke ist, oder was ich darunter verstehe, habe ich in der Anm. zu S. 59, Th. 3 erläutert. Unter Gefahr verstehe ich aber Alles, was Ursache irgend eines Uebels seyn kann, wie der Unlust, des Hasses, der Zwietracht ꝛc.

Siebzigster Satz. Der freie Mensch, der unter Ungebildeten lebt, sucht soviel als möglich ihre Wohlthaten abzulehnen.

Beweis. Jeder beurtheilt nach seiner Sinnesweise, was gut ist (siehe Anm. zu S. 39, Th. 3). Der Ungebildete also, der Jemanden eine Wohlthat erwiesen hat, wird sie nach seiner Sinnesweise schätzen, und wenn er sieht, daß sie von dem, dem sie erwiesen worden, geringer geschätzt wird, wird er Unlust empfinden (nach S. 42, Th. 3). Der freie Mensch trachtet aber, sich die übrigen Menschen durch Freundschaft zu

verbinden (nach S. 37 d. Th.) und den Menschen nicht nach ihrer Seelenbewegung Gleiches zu vergelten, sondern er strebt, sich und die Uebrigen durch das freie Urtheil der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er selbst als das Höchste erkennt. Daher sucht der freie Mensch, um den Ungebildeten nicht verhaßt zu werden, und um nicht ihrem Verlangen, sondern der Vernunft allein zu gehorchen, ihre Wohlthaten so viel als möglich abzulehnen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich sage, so viel als möglich. Denn obgleich die Menschen ungebildet sind, sind es doch Menschen, welche menschliche Hülfe, die vorzüglichste von allen, in der Noth leisten können. Und deßhalb ist es oft nöthig, Wohlthaten von ihnen anzunehmen, und folglich ihnen dagegen nach ihrer Sinnesweise zu willfahren. Dazu kömmt, daß die Ablehnung von Wohlthaten der Vorsicht bedarf, damit wir sie nicht zu verachten oder aus Geiz die Wiedererstattung zu scheuen scheinen, und so, während wir ihrem Hasse entgehen wollen, eben dadurch in den Kampf mit ihnen hineinrennen. Deßhalb muß man bei dem Ablehnen von Wohlthaten Rücksicht auf das Nützliche und Schickliche nehmen.

Einundſiebzigſter Satz. Die freien Menſchen allein ſind gegen einander höchſt dankbar.

Beweis. Die freien Menſchen allein ſind einander höchſt nützlich, und verbinden ſich unter einander durch die höchſte Nothwendigkeit der Freundſchaft (nach S. 35 d. Th. und Folgeſ. 1 deſſ. S.), und ſtreben mit gleichem Liebeseifer einander wohlzuthun (nach S. 37 d. Th.). Und folglich (nach Def. 34 der Seelenbew.) ſind die freien Menſchen allein gegen einander höchſt dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Dank, welchen die Menſchen einander abſtatten, die von blinder Begierde geleitet werden, iſt meiſt eher ein Handel oder ein Köder als Dank. Ferner iſt Undankbarkeit keine Seelenbewegung. Doch iſt Undankbarkeit unehrbar, weil ſie meiſtentheils anzeigt, daß der Menſch mit zu viel Haß, Zorn, Hochmuth oder Geiz ꝛc. afficirt iſt. Denn wer aus Dummheit Gaben nicht zu vergelten weiß, iſt nicht undankbar, und viel weniger, wer durch die Gaben einer Buhlerin nicht bewegt wird, ihrer Wolluſt zu dienen, durch die eines Diebes, ſeine Diebſtähle zu verhehlen, oder irgend eines Andern. Denn im Gegentheil zeigt der einen feſten Geiſt, der ſich durch keine Gaben zu ſeinem eignen, oder zum allgemeinen Verderb verleiten läßt.

Zweiundsiebzigster Satz. Der freie Mensch handelt nie mit böser Hinterlist, sondern stets mit Aufrichtigkeit.

Beweis. Wenn der freie Mensch, insofern er frei ist, etwas aus böser Hinterlist thäte, so würde er es nach dem Gebote der Vernunft thun (denn nur insofern nennen wir ihn frei). Und folglich wäre mit böser Hinterlist handeln, Tugend (nach S. 24 d. Th.), und also (nach dems. S.) wäre es für Jeden gerathener, wenn er sein Seyn erhalten wollte, mit böser Hinterlist zu handeln, d. h. (wie an sich erhellt) es wäre den Menschen gerathener, blos in Worten übereinzustimmen, in der That aber einander entgegen zu seyn; dieß ist (nach Folges. zu S. 31 d. Th.) widersinnig; demnach handelt der freie Mensch ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt man nun: wenn der Mensch sich durch Treulosigkeit von vorhandener Todesgefahr befreien könnte, ob dann nicht die Vernunft, damit er sein Seyn erhalte, durchaus räth, treulos zu seyn; so antwortet man auf dieselbe Weise: wenn die Vernunft dieß räth, räth sie es also allen Menschen, und also räth die Vernunft überhaupt den Menschen nur mit böser Hinterlist einen Vertrag zu schließen, ihre

Kräfte zu vereinigen und gemeinschaftliche Rechte zu haben. Dieß ist widersinnig.

Dreiundsiebzigster Satz. Der von der Vernunft geleitete Mensch ist im Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, mehr frei, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.

Beweis. Der von der Vernunft geleitete Mensch wird nicht durch Furcht zum Gehorsam geleitet (nach S. 63 d. Th.), sondern insofern als er sein Seyn nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten strebt, d. h. (nach Anm. zu S. 66 d. Th.) insofern er frei zu leben strebt, auf das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Nutzen Rücksicht zu nehmen (nach S. 37 d. Th.), und folglich (wie wir in der Anm. 2 zu S. 37 d. Th. gezeigt haben) gemäß der gemeinschaftlichen Uebereinkunft des Staates zu leben. Der von der Vernunft geleitete Mensch bestrebt sich also, um freier zu leben, die allgemeinen Gesetze des Staates zu beobachten.

Anmerkung. Dieß und Aehnliches, was wir von der wahren Freiheit des Menschen gezeigt haben, gehört zur Thatkraft, d. h. (nach Anm. zu S. 59, Th. 3) zur Seelenstärke und zum Edelsinn. Und ich halte es nicht für der Mühe werth, alle Eigenschaften der Thatkraft hier einzeln anzugeben, noch viel weniger zu

beweiſen, daß der thatkräftige Menſch Niemanden haßt, auf Niemanden zürnt, Niemanden beneidet, auf Niemanden unwillig iſt, Niemanden gering ſchätzt, und durchaus nicht hochmüthig iſt. Denn dieß und alles Andere, was ſich auf das wahre Leben und auf die Religion bezieht, läßt ſich leicht aus S. 37 u. 46 d. Th. erweiſen, daß nämlich Haß im Gegentheil durch Liebe zu überwinden iſt, und daß Jeder, den die Vernunft leitet, auch für die Uebrigen das Gute begehrt, welches er für ſich ſelbſt begehrt. Hiezu kömmt das, was wir in der Anmerkung zu S. 50 d. Th. und an anderen Stellen bemerkt haben, daß nämlich der thatkräftige Mann das vor Allen im Auge behält, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und daß folglich Alles, was er ſich als läſtig und böſe denkt, und was überdieß noch als gottlos, ſchrecklich, ungerecht und unehrbar erſcheint, daraus entſpringt, daß er die Dinge ſelbſt verkehrt, verſtümmelt und verworren begreift. Und aus dieſer Urſache beſonders ſtrebt er die Dinge, wie ſie an ſich ſind, zu begreifen, und die Hinderniſſe der wahren Erkenntniß zu entfernen, als da ſind: Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Hochmuth und dergleichen mehr, wie wir im Vorigen bemerkt haben, und folglich ſucht er ſo viel als

möglich, wie wir erwähnten, ſich wohl zu befinden und Luſt zu empfinden. Wie weit aber die menſchliche Tugend zur Erlangung dieſes reicht, und was ſie vermöge, werde ich im folgenden Theile zeigen.

Anhang.

Was ich in dieſem Theile über die wahre Lebensweiſe geſagt, iſt nicht ſo geſtellt, daß es mit einem Blick überſchaut werden kann, ich habe es vielmehr zerſtreut bewieſen, je nachdem ich nämlich eines aus dem andern leichter ableiten konnte. Ich will es daher hier wieder zuſammenfaſſen und in überſichtlichen Sätzen aufſtellen.

§. 1.

Alle unſre Beſtrebungen oder Begierden erfolgen ſo aus der Nothwendigkeit unſrer Natur, daß ſie entweder durch ſie allein, als ihre nächſte Urſache, verſtanden werden können, oder inſofern wir ein Theil der Natur ſind, der aus ſich ohne andre Individuen nicht adäquat begriffen werden kann.

§. 2.

Die Begierden, welche so aus unsrer Natur erfolgen, daß sie aus ihr allein verstanden werden können, sind solche, die sich auf den Geist beziehen, insofern dieser als aus adäquaten Ideen bestehend begriffen wird; die übrigen Begierden aber beziehen sich nur auf den Geist, insofern er die Dinge unadäquat begreift, und ihre Macht und ihr Wachsthum nicht als das menschliche, sondern als das Vermögen der Dinge, welche außer uns sind, definirt werden muß, und deßhalb werden jene richtig Handlungen, diese aber Leidenschaften genannt. Denn jene zeigen stets unser Vermögen an, diese hingegen unser Unvermögen und unsere verstümmelte Erkenntniß.

§. 3.

Unsere Handlungen, d. h. die Begierden, welche aus dem Vermögen des Menschen oder aus der Vernunft erklärt werden, sind stets gut, die übrigen aber können sowohl gut als schlecht seyn.

§. 4.

Es ist daher für das Leben hauptsächlich von Nutzen, den Verstand oder die Vernunft so viel als möglich zu vervollkommnen, und hierin allein besteht das höchste Glück oder die Glückseligkeit des Menschen; denn die Glückseligkeit ist nichts Anderes, als eben die Zufriedenheit der Seele,

welche aus der intuitiven Erkenntniß Gottes entſpringt; den Verſtand vervollkommnen iſt aber auch nichts Anderes, als Gott und Gottes Attribute und Thaten, die aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur erfolgen, verſtehen. Deßhalb iſt der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menſchen, d. h. die höchſte Begierde, nach welcher er alle übrigen zu lenken trachtet, diejenige, durch welche er dahin gebracht wird, ſich und alle Dinge, die in den Bereich ſeiner Intelligenz fallen können, adäquat zu begreifen.

§. 5.

Es gibt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniß, und die Dinge ſind nur in ſo fern gut, inſofern ſie den Menſchen unterſtützen, das Geiſtesleben zu genießen, das als Erkenntniß definirt wird. Was aber hingegen den Menſchen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und das vernünftige Leben zu genießen, das allein nennen wir böſe.

§. 6.

Weil aber Alles, wovon der Menſch die wirkende Urſache iſt, nothwendig gut iſt, ſo kann daher dem Menſchen nur durch äußere Urſachen Böſes begegnen, inſofern er nämlich ein Theil der ganzen Natur iſt, deren Geſetzen die menſchliche

latur gehorchen, und ſich ihr auf faſt unendliche Weiſen anbequemen muß.

§. 7.

Es iſt unmöglich, daß der Menſch nicht ein heil der Natur iſt, und nicht ihrer gemeinſchaftlichen Ordnung folgen muß; wenn er ſich aber nter ſolchen Individuen befindet, welche mit er Natur des Menſchen ſelbſt übereinſtimmen, wird eben dadurch das Thätigkeitsvermögen es Menſchen erweitert und gehegt. Wenn er ingegen unter ſolchen iſt, welche mit ſeiner latur gar nicht übereinſtimmen, ſo wird er ohne roße Veränderung ſeiner ſelbſt, ſich ihnen ſchwer nbequemen können.

§. 8.

Alles, was es in der Natur gibt, das wir ür ſchlecht, oder für möglicherweiſe hinderlich alten, um Daſeyn oder vernünftiges Leben geießen zu können, das dürfen wir durch die Weiſe, ie uns ſicherer ſcheint, von uns entfernen, und agegen dürfen wir zu unſerm Vortheil anwenen, und auf jegliche Weiſe Alles benützen, was s gibt, das wir für gut oder nützlich zur Erhaltung unſeres Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens erachten; und nach dem höchſten Recht der Natur darf Jeder abſolut das thun, wovon er glaubt, daß es zu ſeinem Nutzen gereicht.

§. 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinſtimmen, als die übrigen Individuen derſelben Art, und folglich gibt es (nach §. 7) nichts, was zur Erhaltung ſeines Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens für den Menſchen nützlicher wäre, als der Menſch, den die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was vortrefflicher iſt als der Menſch, den die Vernunft leitet, ſo kann Jeder am meiſten dadurch zeigen, wie viel Geſchick und Geiſt er beſitze, daß er die Menſchen ſo heranbildet, daß ſie endlich nach eigner Vernunftherrſchaft leben.

§. 10.

Inſofern die Menſchen von Neid oder irgend einer Seelenbewegung des Haſſes gegen einander getrieben werden, inſofern ſind ſie einander entgegengeſetzt, und folglich um ſo mehr zu fürchten, je mächtiger ſie ſind als die übrigen Individuen der Natur.

§. 11.

Die Herzen werden jedoch nicht durch Waffen, ſondern durch Liebe und Edelſinn überwunden.

§. 12.

Es iſt den Menſchen hauptſächlich von Nutzen, Verbindungen einzugehen, und ſich durch ſolche

Bande aneinander zu knüpfen, durch welche sie besser aus ihnen Allen eins machen, und absolut das zu thun, was dazu dient, die Freundschaftsverbindungen zu befestigen.

§. 13.

Dieß erheischt aber Geschick und Wachsamkeit. Denn die Menschen sind wankelmüthig (denn die nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind Wenige), und dennoch meistentheils neidisch und mehr zur Rache als zum Mitgefühl geneigt. Es gehört daher eine besondere Kraft der Seele dazu, um einen Jeden nach seinem Sinne zu tragen, und sich davor zu bewahren dessen Seelenbewegungen nachzuahmen. Diejenigen aber hingegen, die die Menschen zu tadeln, und statt sie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken, und ihren Geist nicht zu stärken, sondern zu brechen verstehen, die sind sich und den Anderen zur Last. Hieraus haben Viele, aus allzu großer Unduldsamkeit ihres Geistes und aus falschem Religionseifer, lieber unter Thieren, als unter Menschen leben wollen; wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen, und die Unbequemlichkeiten des Krieges und den Befehl willkürlicher Oberherrschaft den häuslichen Bequemlichkeiten und elterlichen Ermahnungen

§. 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinſtimmen, als die übrigen Individuen derſelben Art, und folglich gibt es (nach §. 7) nichts, was zur Erhaltung ſeines Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens für den Menſchen nützlicher wäre, als der Menſch, den die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was vortrefflicher iſt als der Menſch, den die Vernunft leitet, ſo kann Jeder am meiſten dadurch zeigen, wie viel Geſchick und Geiſt er beſitze, daß er die Menſchen ſo heranbildet, daß ſie endlich nach eigner Vernunftherrſchaft leben.

§. 10.

Inſofern die Menſchen von Neid oder irgend einer Seelenbewegung des Haſſes gegen einander getrieben werden, inſofern ſind ſie einander entgegengeſetzt, und folglich um ſo mehr zu fürchten, je mächtiger ſie ſind als die übrigen Individuen der Natur.

§. 11.

Die Herzen werden jedoch nicht durch Waffen, ſondern durch Liebe und Edelſinn überwunden.

§. 12.

Es iſt den Menſchen hauptſächlich von Nutzen, Verbindungen einzugehen, und ſich durch ſolche

Bande aneinander zu knüpfen, durch welche sie besser aus ihnen Allen **eins** machen, und absolut das zu thun, was dazu dient, die Freundschaftsverbindungen zu befestigen.

§. 13.

Dieß erheischt aber Geschick und Wachsamkeit. Denn die Menschen sind wankelmüthig (denn die nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind Wenige), und dennoch meistentheils neidisch und mehr zur Rache als zum Mitgefühl geneigt. Es gehört daher eine besondere Kraft der Seele dazu, um einen Jeden nach seinem Sinne zu tragen, und sich davor zu bewahren dessen Seelenbewegungen nachzuahmen. Diejenigen aber hingegen, die die Menschen zu tadeln, und statt sie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken, und ihren Geist nicht zu stärken, sondern zu brechen verstehen, die sind sich und den Anderen zur Last. Hieraus haben Viele, aus allzu großer Unduldsamkeit ihres Geistes und aus falschem Religionseifer, lieber unter Thieren, als unter Menschen leben wollen; wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen, und die Unbequemlichkeiten des Krieges und den Befehl willkürlicher Oberherrschaft den häuslichen Bequemlichkeiten und elterlichen Ermahnungen

vorziehen und sich jede Last auferlegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen.

§. 14.

Obgleich daher die Menschen Alles meist nach ihrem Gefallen einrichten, so ergeben sich doch aus ihrem gemeinschaftlichen Vereine viel mehr Vortheile, als Nachtheile. Deßhalb ist es besser, ihre Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen und das eifrig zu betreiben, was zur Erlangung der Eintracht und Freundschaft dient.

§. 15.

Was Eintracht erzeugt, ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn die Menschen ertragen außer dem Ungerechten und Unbilligen auch das ungern, was man für unehrbar hält, oder wenn Jemand die gebräuchlichen Sitten eines Staates nicht achtet. Um aber Liebe zu gewinnen, ist hauptsächlich nöthig, was sich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Hierüber siehe man Anm. 1 und 2 zu S. 37, Anm. zu S. 46 und Anm. zu S. 73 dieses Theils.

§. 16.

Durch Furcht wird gewöhnlich auch Eintracht erzeugt, aber ohne Treue. Dazu kömmt, daß Furcht aus dem Unvermögen der Seele entspringt, und deßhalb nicht zum Gebrauch der

Vernunft gehört, so wenig als Mitleiden, obgleich sie den Anschein der Frömmigkeit äußerlich zu haben scheint.

§. 17.

Die Menschen werden auch durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen besonders, die nichts haben, wodurch sie sich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige verschaffen können. Aber jedem Bedürftigen Hülfe zu leisten, übersteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines einzelnen Mannes. Denn der Reichthum eines Privatmannes reicht bei weitem nicht hin, dieß zu leisten. Zudem ist die Fähigkeit eines einzelnen Mannes zu beschränkt, um sich Alle durch Freundschaft verbinden zu können. Deßhalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob, und gehört nur zum Gemeinwohl.

§. 18.

In der Annahme von Wohlthaten und Dankbezeugung muß unsere Sorge wieder eine ganz andere seyn; siehe hierüber Anm. zu S. 70 und Anm. zu S. 71 d. Th.

§. 19.

Auch buhlerische Liebe, d. h. die Geschlechtslust, welche aus gefälligem Aeußern entspringt, und absolut jede Liebe, welche eine andere Ursache, als die Freiheit des Geistes, anerkennt,

geht leicht in Haß über, wenn sie nicht, was noch schlimmer ist, eine Art des Wahnsinns ist, und dann mehr durch Zwietracht als Eintracht genährt wird. Siehe Folges. zu S. 31, Th. 3.

§. 20.

Was die Ehe betrifft, so ist es gewiß, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Begierde nach körperlicher Vermischung nicht durch gefälliges Aeußere allein entsteht, sondern auch durch die Liebe zum Erzeugen und zur vernünftigen Erziehung von Kindern; und wenn überdieß die Liebe beider, des Mannes und des Weibes, nicht allein das gefällige Aeußere, sondern vornehmlich die Seelenfreiheit zur Ursache hat.

§. 21.

Auch Schmeichelei erzeugt Eintracht, aber durch das schimpfliche Laster der Unterthänigkeit oder durch Treulosigkeit. Denn Niemand wird mehr durch Schmeichelei gefangen, als die Hochmüthigen, die die ersten seyn wollen und doch nicht sind.

§. 22.

In der Selbsterniedrigung steckt der falsche Schein der Frömmigkeit und Religion. Und obgleich die Selbsterniedrigung dem Hochmuth entgegengesetzt ist, steht doch der sich selbst Erniedrigende

dem Hochmüthigen am nächsten. Siehe Anm. zu S. 57 d. Th.

§. 23.

Auch Scham kann nur in solchen Dingen zur Eintracht führen, welche sich nicht verbergen lassen. Weil ferner Scham selbst eine Art der Unlust ist, hat sie keine Beziehung auf den Gebrauch der Vernunft.

§. 24.

Die übrigen Seelenbewegungen der Unlust gegen die Menschen stehen unmittelbar der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und der Religion entgegen; und obgleich die Indignation den Anschein von Billigkeit zu haben scheint, so lebt man doch da gesetzlos, wo einem Jeden gestattet ist, über die Thaten eines Andern abzuurtheilen, und sein oder eines Andern Recht zu ahnden.

§. 25.

Bescheidenheit, d. h. Begierde, den Menschen zu gefallen, die durch die Vernunft bestimmt wird, gehört zur Frömmigkeit, wie wir in der Anmerk. zu S. 37 d. Th. gesagt haben. Aber wenn sie aus einer Seelenbewegung entspringt, ist sie Ehrsucht, oder eine Begierde, durch welche die Menschen unter dem falschen Schein von Frömmigkeit meist Zwietracht und Aufruhr erregen.

Denn wer den Uebrigen durch Rath oder That dazu zu verhelfen wünscht, daß sie alle zugleich das höchste Gut genießen, der trachtet vor Allem darnach, sich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber sie zur Bewunderung zu verleiten, so daß seine Lehre seinen Namen trage, noch irgend Veranlassungen zum Neid zu geben. Auch im gewöhnlichen Gespräch hütet er sich, die Fehler der Menschen aufzuzählen, und bemüht sich, nur spärlich von dem menschlichen Unvermögen zu sprechen, häufig dagegen von der menschlichen Tugend oder Macht, und auf welche Weise sie vervollkommnet werden könne, daß die Menschen so, nicht aus Furcht oder Abscheu, sondern allein durch die Seelenbewegung der Lust getrieben, sich bestreben, so viel an ihnen liegt, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.

§. 26.

Außer den Menschen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, an dessen Geist wir uns erfreuen, oder was wir durch Freundschaft oder irgend eine Art des Zusammenlebens an uns knüpfen können; und was es also noch in der Natur außer den Menschen gibt, so fordert die Rücksicht auf unsern Nutzen, nicht es zu erhalten, sondern sie lehrt uns, es je nach seiner verschiedenen Anwendung zu erhalten, zu zerstören

oder auf jegliche Weise zu unserm Gebrauche zu verwenden.

§. 27.

Der Nutzen, den wir von den außer uns seyenden Dingen ziehen, besteht außer der Erfahrung und Erkenntniß, die wir dadurch erlangen, daß wir sie beobachten und aus ihren Gestalten in andere verwandeln, hauptsächlich in der Erhaltung des Körpers. Und in dieser Rücksicht sind diejenigen Dinge besonders nützlich, die den Körper so erhalten und nähren können, daß alle seine Theile ihre Funktionen gehörig verrichten können. Denn je befähigter der Körper ist, auf mehre Weisen afficirt zu werden und die äußeren Körper auf mehre Weisen zu afficiren, desto befähigter ist der Geist zum Denken (siehe S. 38 und 39 d. Th.). Es scheint aber sehr wenig dergleichen in der Natur zu geben; daher bedarf man, um den Körper, wie es erforderlich ist, zu nähren, vieler Nahrungsmittel von verschiedener Natur. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche einer ununterbrochenen und mannigfaltigen Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur erfolgen kann, gleich befähigt sey, und folglich

damit auch der Geiſt gleich befähigt ſey, dieſes zu begreifen.

§. 28.

Um dieß aber zu erreichen, würden die Kräfte jedes Einzelnen ſchwerlich hinreichen, wenn ſich die Menſchen nicht gegenſeitige Hülfe leiſteten. Nun iſt das Geld ein Darſtellungsmittel aller Dinge geworden; daher kömmt es, daß die Vorſtellung deſſelben den Geiſt des großen Haufens am meiſten beſchäftigt, weil er ſich faſt gar keine Art der Luſt vorſtellen kann, mit welcher nicht die Idee des Geldes als Urſache verbunden wäre.

§. 29.

Dieß iſt aber nur bei denjenigen ein Fehler, die ſich nicht aus Dürftigkeit, noch zu ihrem Bedürfniſſe Geld erwerben, ſondern weil ſie die Handelskünſte gelernt, mit denen ſie großthun. Im Uebrigen füttern ſie den Körper aus Gewohnheit, doch nur kärglich, weil ſie von ihren Gütern ſo viel zu verlieren glauben, als ſie auf die Erhaltung ihres Körpers wenden. Wer dagegen den richtigen Gebrauch des Geldes kennt, und das Maß des Reichthums nur nach dem Bedürfniß beſtimmt, lebt mit Wenigem zufrieden.

§. 30.

Da alſo die Dinge gut ſind, welche die Theile des Körpers unterſtützen, ihre Funktionen

zu verrichten, und die Luſt darin beſteht, daß das Vermögen des Menſchen, inſofern er aus Geiſt und Körper beſteht, erweitert oder vermehrt wird, ſo iſt Alles, was Luſt verſchafft, gut. Weil die Dinge hingegen aber nicht zu dem Zwecke thätig ſind, um uns mit Luſt zu erfüllen, und ihr Thätigkeitsvermögen nicht unſerm Nutzen gemäß gemildert wird, und da endlich die Luſt ſich meiſt hauptſächlich auf einen Theil des Körpers bezieht, ſo haben die Seelenbewegungen der Luſt (wenn nicht Vernunft und Wachſamkeit dabei iſt), und folglich die von ihnen erzeugten Begierden, meiſt ein Uebermaß. Hiezu kömmt, daß wir vermöge der Seelenbewegung das für das Vorzüglichſte halten, was für den Augenblick angenehm iſt, und das Künftige nicht mit gleicher Seelenbewegung ſchätzen können. Siehe Anm. zu S. 44, Th. 3 und Anm. zu S. 60 d. Th.

§. 31.

Der Unſinn ſcheint dagegen dasjenige als gut feſtzuſetzen, was Unluſt; und dasjenige dagegen als ſchlecht, was Luſt bringt. Aber, wie ſchon geſagt (ſiehe Anm. zu S. 45 d. Th.), Niemand, als ein Neidiſcher, freut ſich über mein Unvermögen und meine mißliche Lage. Denn mit je größerer Luſt wir afficirt werden, zu deſto größerer Vollkommenheit gehen wir über, und

haben folglich um ſo mehr Theil an der göttlichen Natur; und eine Luſt, welche durch die wahre Rückſicht auf unſern Nutzen gemäßigt wird, kann nie ſchlecht ſeyn. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böſe zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.

§. 32.

Das menſchliche Vermögen iſt aber ſehr beſchränkt, und wird von dem Vermögen der äußeren Urſachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine abſolute Macht, die Dinge, welche außer uns ſind, nach unſerm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, was ſich uns dem entgegen ereignet, was die Rückſicht auf unſern Nutzen verlangt, wenn wir das Bewußtſeyn haben, unſerer Pflicht Genüge geleiſtet zu haben, und daß das Vermögen, welches wir haben, ſich nicht ſo weit erſtreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der geſammten Natur ſind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dieß klar und beſtimmt erkennen, ſo wird der Theil von uns, welcher als Erkenntniß definirt wird, d. h. der beſſere Theil von uns, dabei völlig beruhigt ſeyn und in dieſer Beruhigung zu verharren ſtreben. Denn inſofern wir erkennen, können

wir nur das begehren, was nothwendig ist, und daß wir nur bei dem Wahren uns völlig beruhigen; und insofern wir also dieses richtig erkennen, sofern stimmt das Bestreben des bessern Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein.

Ethik.

Fünfter Theil.

Von der Macht der Erkenntniß oder von der menschlichen Freiheit.

Einleitung.

Ich gehe nunmehr zum andern Theile der Ethik über, der von den Mitteln und Wegen handelt, die zur Freiheit führen. Ich werde also hier von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft an sich über die Seelenbewegungen vermag, was sodann Freiheit des Geistes oder Glückseligkeit ist, woraus wir ersehen können, wie viel mächtiger der Weise ist als der Ungebildete. Wie und auf welchem Wege aber die Erkenntniß vervollkommnet, und mit welcher Kunst der Körper behandelt werden

ſe, um ſeine Funktionen gehörig verrichten können, gehört nicht hieher; denn Letzteres ört zur Heilkunde, erſteres aber zur Logik. will daher hier blos von der Macht des ſtes oder der Vernunft handeln, und vor m zeigen, von welcher Art und Größe die rſchaft iſt, die ſie über die Seelenbewegen hat, um ſie einzuſchränken und zu mäßi. Denn daß wir keine abſolute Herrſchaft r ſie beſitzen, haben wir ſchon oben bewieſen. Stoiker jedoch meinten, daß ſie abſolut von erm Willen abhängen und wir abſolut über gebieten können; ſie wurden indeß durch den berſpruch der Erfahrung zwar nicht von ihren nzipien, aber doch zu dem Eingeſtändniſſe wungen, daß zu deren Einſchränkung und ißigung bedeutende Uebung und Anſtrengung rdert werde. Jemand verſuchte dieß an dem iſpiel zweier Hunde, und zwar (wenn ich mich t erinnere) eines Haushundes und eines Jagdbes zu zeigen, weil er es nämlich durch Uebung lich dahin bringen konnte, daß der Haushund die Jagd, der Jagdhund dagegen von der rfolgung der Haſen abzulaſſen ſich gewöhnte. dieſer Anſicht neigt ſich auch Carteſius ſehr ; denn er nimmt an, die Seele oder der iſt liege hauptſächlich in einem Theile des

Gehirns, den man die Zirbeldrüse nennt, vermittelst deren der Geist alle Bewegungen, die in dem Körper erregt werden und die äußeren Objekte wahrnimmt, und welche der Geist bloß dadurch, daß er will, verschiedenartig bewegen kann. Er nimmt an, daß diese Drüse so in der Mitte des Gehirns schwebe, daß sie durch die kleinste Bewegung der Lebensgeister bewegt werden könne. Sodann nimmt er an, daß diese Drüse auf eben so viele verschiedene Weisen in der Mitte des Gehirnes schwebe, als die Lebensgeister auf sie stoßen, und daß ihr zudem so viel verschiedene Eindrücke gegeben werden, als verschiedene äußere Objekte die Lebensgeister selbst gegen sie stoßen; wenn daher die Drüse hierauf, dem Willen der Seele gemäß, der sie verschiedenartig bewegt, auf diese oder jene Art schwebt, wie sie früher schon gemäß den auf diese oder jene Art getriebenen Lebensgeistern geschwebt hatte, dann treibe und bestimme dadurch die Drüse selbst die Lebensgeister selbst auf dieselbe Weise, wie sie früher von einem gleichen Schweben der Drüse getrieben waren. Außerdem nimmt er an, daß jeder Wille des Geistes von Natur mit einer bestimmten Bewegung der Drüse vereinigt sey. Wenn z. B. Jemand den Willen hat, ein entferntes Objekt zu betrachten, so wird

dieſer Wille machen, daß ſich die Pupille ausbreitet; wenn er aber blos an die Ausbreitung der Pupille denkt, wird es ihm nichts nützen, hiezu einen Willen zu haben, weil die Natur die Bewegung der Drüſe, welche dazu dient, die Lebensgeiſter gegen den Schmerz auf eine Art zu treiben, welche mit dem Ausbreiten oder Zuſammenziehen der Pupille übereinſtimmt, nicht mit dem Willen verbunden hat, ſie auszubreiten oder zuſammen zu ziehen, ſondern nur mit dem Willen die entfernten oder nächſten Objekte zu betrachten. Endlich nimmt er an, daß, wenn gleich jede Bewegung dieſer Drüſe von Natur ſeit Beginn unſeres Lebens mit gewiſſen beſondern Gedanken verknüpft zu ſeyn ſcheint, ſie doch durch Gewohnheit mit anderen verbunden werden können. Dieß ſucht er Abſchnitt 50, Th. 1, von den Seelenleidenſchaften, zu erweiſen. Hieraus folgert er, daß keine Seele zu ſchwach ſey, daß ſie nicht bei richtiger Leitung eine abſolute Gewalt über ihre Leidenſchaften erringen könne; denn die Leidenſchaften ſind nach ſeiner Definition Wahrnehmungen, Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die ſich beſonders auf ſie beziehen, und die durch irgend eine Bewegung der Lebensgeiſter hervorgebracht, erhalten und verſtärkt werden (ſ. Abſchnitt 27, Th. 1 von

den Seelenleidenschaften). Da wir aber mit jedem Willen jede Bewegung der Drüse, und folglich der Lebensgeister, verbinden können, und die Bestimmung des Willens ganz von unserer Gewalt abhängt, wenn wir nur unsern Willen durch sichere und feste Urtheile bestimmen, nach denen wir die Handlungen unseres Lebens leiten wollen, und die Bewegungen der Leidenschaft, die wir haben wollen, mit diesen Urtheilen in Verbindung bringen, so erlangen wir eine absolute Herrschaft über unsere Leidenschaften. Dieß die Ansicht dieses hochberühmten Mannes (so viel ich aus seinen Worten entnehmen kann), welche ich, wenn sie nicht so scharfsinnig wäre, kaum für die eines so großen Mannes halten könnte. Ich kann mich wahrlich nicht genug wundern, daß ein Philosoph, der sich fest vorgesetzt hatte, Alles aus blos durch sich offenbaren Prinzipien abzuleiten und nichts zu behaupten, als was er klar und bestimmt wahrnähme, und der die Scholastiker so oft getadelt hatte, weil sie dunkle Dinge durch unbekannte Eigenschaften erklären wollten, eine Voraussetzung annimmt, die unbekannter ist, als jede unbekannte Eigenschaft. Was versteht er denn unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen klaren und bestimmten Begriff hat er denn von

einem Denken, das innig verbunden iſt mit einem Theilchen einer Maſſe? Ich wünſchte wahrlich, daß er dieſe Vereinigung aus ihrer nächſten Urſache erklärt hätte; er hat aber den Geiſt ſo von dem Körper getrennt aufgefaßt, daß er weder eine beſondere Urſache dieſer Vereinigung, noch des Geiſtes ſelbſt angeben konnte; er mußte daher nothwendig bis auf die Urſache des ganzen Alls, d. h. bis auf Gott zurückgehen. Sodann möchte ich ſehr gerne wiſſen, wie viel Grade der Bewegung der Geiſt dieſer Zirbeldrüſe mittheilen, und wie groß die Kraft iſt, mit der er ſie ſchwebend erhalten kann; denn ich weiß nicht, ob dieſe Drüſe langſamer oder ſchneller vom Geiſt herumgetrieben wird, als von den Lebensgeiſtern, und ob die Bewegungen der Leidenſchaften, die wir mit feſten Urtheilen innig verbunden haben, nicht durch körperliche Urſachen wieder von ihnen getrennt werden könnten, woraus folgen würde, daß, wenn auch der Geiſt ſich feſt vorgeſetzt hätte, den Gefahren entgegen zu gehen, und mit dieſem Entſchluß die Bewegungen der Kühnheit verbunden hätte, beim Anblick der Gefahr die Drüſe doch ſo ſchweben könnte, daß der Geiſt nur an die Flucht zu denken vermöchte; und in der That, da zwiſchen Wille und Bewegung kein Verhältniß Statt findet,

ſo findet auch kein Vergleich Statt zwiſchen dem Vermögen oder den Kräften des Geiſtes und denen des Körpers, und folglich können die Kräfte des letztern keineswegs durch die Kräfte des erſtern beſtimmt werden. Hiezu kömmt, daß man dieſe Drüſe nicht in der Mitte des Gehirns ſo gelegen findet, daß ſie ſo leicht und auf ſo viele Weiſen herumgetrieben werden kann, und daß ſich nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlen erſtrecken. Alles, was er ſodann von dem Willen und ſeiner Freiheit behauptet, übergehe ich, da ich mehr als hinlänglich bewieſen habe, wie falſch es iſt. Weil alſo das Vermögen des Geiſtes, wie ich oben dargethan, blos durch den Verſtand definirt wird, ſo wollen wir die Mittel gegen die Seelenbewegungen, die, wie ich glaube, zwar alle Menſchen erfahren, aber nicht ſorgfältig beobachten und genau erkennen, blos aus der Erkenntniß des Geiſtes beſtimmen, und aus ihr Alles ableiten, was zu ſeiner Glückſeligkeit gehört.

Axiome.

1. Wenn in demſelben Subjekte zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten angeregt werden, ſo muß nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung geſchehen, bis ſie aufhören, entgegengeſetzt zu ſeyn.

2. Das Vermögen der Wirkung wird durch as Vermögen der Urſache ſelbſt beſtimmt, inſo- ern ihr Weſen durch das Weſen der Urſache lbſt dargeſtellt oder erklärt wird.

Dieſes Axiom erhellt aus Satz 7, Th. 3.

Erſter Satz. Geradeſo wie die Gedanken nd Ideen der Dinge im Geiſte geordnet und erkettet werden, ebenſo werden die Erregungen es Körpers oder die Vorſtellungen von den Dingen im Körper geordnet und verkettet.

Beweis. Die Ordnung und Verkettung der deen iſt (nach S. 7, Th. 2) dieſelbe, wie die Ordnung und Verkettung der Dinge, und um- ekehrt, die Ordnung und Verkettung der Dinge t dieſelbe (nach Folgeſ. zu S. 6 u. 7, Th. 2), ie die Ordnung und Verkettnng der Ideen. Wenn demnach die Ordnung und Verkettung der deen im Geiſte nach der Ordnung und Ver- ettung der Körpererregungen entſteht (nach S. 18, Th. 2), ſo entſteht umgekehrt die Ordnung und Verkettung der Körpererregungen, je nachdem ie Gedanken und die Ideen von den Dingen im Geiſte geordnet und verkettet werden. W. z. b. w.

Zweiter Satz. Wenn wir eine Seelenauf- allung oder eine Seelenbewegung von dem Gedanken der äußern Urſache trennen, und mit

anderen Gedanken verbinden, dann wird Liebe oder Haß gegen die äußere Urſache, wie auch das Schwanken der Seele, das aus dieſen Seelenbewegungen entſteht, vernichtet werden.

Beweis. Denn das, was die Form der Liebe oder des Haſſes ausmacht, iſt Luſt oder Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.). Iſt dieſe alſo aufgehoben, iſt die Form der Liebe oder des Haſſes zugleich mit aufgehoben, und folglich werden dieſe Seelenbewegungen und die, welche daraus entſpringen, vernichtet. W. z. b. w.

Dritter Satz. Eine Seelenbewegung, die Leidenſchaft iſt, hört auf, Leidenſchaft zu ſeyn, ſobald wir uns eine klare und beſtimmte Idee derſelben bilden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, die Leidenſchaft iſt, iſt eine verworrene Idee (nach der allg. Def. der Seelenbew.); wenn wir uns daher eine klare und beſtimmte Idee der Seelenbewegung ſelbſt bilden, ſo unterſcheidet ſich dieſe Idee von der Seelenbewegung ſelbſt nur in der Beziehung, inſofern ſie ſich auf den Geiſt allein bezieht (nach S. 21, Th. 2 und Anm.), und folglich (nach S. 3, Th. 3) hört die Seelenbewegung auf, Leidenſchaft zu ſeyn. W. z. b. w.

Folgeſatz. Je bekannter uns daher eine

Seelenbewegung ist, um so mehr ist sie in unserer Gewalt, und um so weniger leidet der Geist von ihr.

Vierter Satz. Es gibt keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Beweis. Das, was Allen gemeinsam ist, kann nur adäquat begriffen werden (nach S. 38, Th. 2), und folglich gibt es (nach S. 12 und Lehns. 2 nach Anm. zu S. 13, Th. 2) keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß es keine Seelenbewegung gibt, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können; denn die Seelenbewegung ist die Idee einer Körpererregung (nach der allg. Def. der Seelenbew.), welche deßhalb (nach obigem S.) einen klaren und bestimmten Begriff in sich schließen muß.

Anmerkung. Da es nichts gibt, woraus nicht eine Wirkung erfolgt (nach S. 36, Th. 1), und wir Alles klar und bestimmt erkennen, was aus einer in uns adäquat vorhandenen Idee erfolgt (nach S. 40, Th. 2), so folgt hieraus, daß Jeder die Macht hat, sich und seine Seelenbewegungen, wenn auch nicht absolut, doch theilweise klar und bestimmt zu erkennen, und

folglich zu bewirken, daß er minder von ihnen leide. Wir müssen also hauptsächlich hierauf Fleiß verwenden, jede Seelenbewegung so viel als möglich klar und bestimmt zu erkennen, damit der Geist so durch die Seelenbewegung bestimmt werde, das zu denken, was er klar und bestimmt auffaßt, und wobei er sich völlig beruhigt, und so die Seelenbewegung an sich von dem Gedanken der äußern Ursache getrennt und mit richtigen Gedanken verbunden werde. Die Folge hievon wird seyn, daß nicht nur Liebe, Haß ꝛc. vernichtet werden (nach S. 2 d. Th.), sondern auch, daß das Verlangen und die Begierde, welche gewöhnlich aus einer solchen Seelenbewegung entspringen, kein Uebermaß haben können (nach S. 61, Th. 4). Denn es muß hauptsächlich bewirkt werden, daß es ein und dasselbe Verlangen ist, wegen dessen der Mensch sowohl thätig als leidend genannt wird; wenn wir z. B. gezeigt haben, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß Jeder begehrt, die Uebrigen möchten nach seinem Sinne leben (siehe Folges. zu S. 31, Th. 3), so ist dieses Verlangen bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, eine Leidenschaft, die Ehrsucht heißt, und sich nicht sehr von Hochmuth unterscheidet; dagegen ist sie aber bei einem Menschen, der

nach dem Gebote der Vernunft lebt, eine Handlung oder Tugend, die Frömmigkeit genannt wird (siehe Anm. 1 zu S. 37, Th. 4 u. Beweis 2 dess. Satzes). Gleicherweise sind alle Begierden oder Verlangen nur in so fern Leidenschaften, als sie aus unadäquaten Ideen entspringen (siehe S. 59, Th. 4). Und (um wieder auf das zu kommen, wovon ich ausgegangen bin) es kann kein herrlicheres, in unserer Macht stehendes Mittel gegen die Seelenbewegungen erdacht werden, als dieses, das nämlich in der wahren Erkenntniß derselben besteht, da es ja kein anderes Vermögen des Geistes gibt, als zu denken und adäquate Ideen zu bilden, wie wir oben (S. 3, Th. 3) gezeigt haben.

Fünfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach, und weder als nothwendig, noch als möglich oder zufällig vorstellen, ist, wenn alles Andere gleich ist, am größten unter Allen.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als frei vorstellen, ist größer als gegen ein nothwendiges (nach S. 49, Th. 3), und folglich noch größer als gegen eines, das wir uns als möglich oder zufällig vorstellen (nach S. 11, Th. 4). Ein Ding sich als frei vorstellen, kann aber nichts Anderes seyn, als das

wir uns ein Ding einfach vorstellen, indem wir die Ursachen, von denen es zum Handeln bestimmt wurde, nicht kennen (nach dem was wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 gezeigt). Also ist jede Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach vorstellen, wenn alles Uebrige gleich ist, größer als gegen ein nothwendiges, mögliches oder zufälliges, und folglich am größten. W. z. b. w.

Sechster Satz. Insofern der Geist alle Dinge als nothwendige erkennt, sofern hat er eine größere Macht über die Seelenbewegungen, oder leidet er weniger von ihnen.

Beweis. Der Geist erkennt, daß alle Dinge nothwendig sind (nach S. 29, Th. 1) und durch eine unendliche Verknüpfung von Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt werden (nach S. 28, Th. 1), und bewirkt sonach (nach dem vor. S.), daß er von den aus ihnen entspringenden Seelenbewegungen minder leidet und (nach S. 48, Th. 3) minder gegen sie afficirt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Je mehr diese Erkenntniß, daß die Dinge nothwendig sind, sich auf die einzelnen Dinge bezieht, die wir uns bestimmter und lebendiger vorstellen, um so größer ist diese Macht des Geistes über die Seelenbewegungen. Dieß bezeugt auch die Erfahrung selbst; denn wir sehen, daß die Unlust über ein verlorenes

Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der es verloren hat, bedenkt, daß dieß Gut auf keine Weise erhalten werden konnte. So sehen wir, daß Niemand ein Kind deßhalb bemitleidet, weil es nicht sprechen, gehen, keine Vernunftschlüsse machen kann, und weil es so viele Jahre, gewissermaßen ohne Bewußtseyn seiner selbst, verlebt; wenn aber die Meisten als erwachsen, und Einer oder der Andere als Kind geboren würde, dann würde Jeder die Kinder bemitleiden, weil Jeder dann die Kindheit an sich, nicht als etwas Natürliches und Nothwendiges, sondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur ansehen würde, und so könnten wir noch Anderes anführen.

Siebenter Satz. Die Seelenbewegungen, die aus der Vernunft entspringen oder von ihr erregt werden, sind rücksichtlich der Zeit mächtiger als diejenigen, die sich auf die einzelnen Dinge beziehen, welche wir als abwesend betrachten.

Beweis. Wir betrachten ein Ding nicht vermöge der Seelenbewegungen, durch welche wir es uns vorstellen, als abwesend, sondern deßhalb, weil der Körper von einer andern Seelenbewegung afficirt ist, die das Daseyn dieses Dinges ausschließt (nach S. 17, Th. 2.

Deßhalb iſt die Seelenbewegung, die ſich auf ein Ding bezieht, das wir als abweſend betrachten, nicht von der Beſchaffenheit, daß ſie die übrigen Handlungen und das Vermögen des Menſchen übertrifft (ſiehe S. 6, Th. 4), ſondern vielmehr ſo beſchaffen, daß ſie von den Erregungen, die das Daſeyn ihrer äußern Urſache ausſchließen, auf gewiſſe Art eingeſchränkt werden kann (nach S. 9, Th. 4). Die Seelenbewegung aber, die aus der Vernunft entſpringt, bezieht ſich nothwendig auf die gemeinſamen Eigenſchaften der Dinge (ſiehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), die wir ſtets als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was ihr gegenwärtiges Daſeyn ausſchließen könnte), und die wir uns ſtets auf dieſelbe Weiſe vorſtellen (nach S. 38, Th. 2). Deßhalb bleibt eine ſolche Seelenbewegung ſtets dieſelbe, und folglich müſſen (nach Axiom 1 d. Th.) die Seelenbewegungen, die ihr entgegengeſetzt ſind, und die nicht von ihren äußeren Urſachen genährt werden, ſich ihr mehr und mehr anbequemen, bis ſie nicht mehr entgegengeſetzt ſind, und inſofern ſind die aus der Vernunft entſpringenden Seelenbewegungen mächtiger. W. z. b. w.

Achter Satz. Je mehr Urſachen bei der

Erregung einer Seelenbewegung zusammentreffen, um so größer ist sie.

Beweis. Mehre Ursachen vermögen miteinander mehr, als wenn es weniger wären (nach S. 7, Th. 3), und folglich (nach S. 5, Th. 4) von je mehr Ursachen miteinander eine Seelenbewegung erregt wird, um so stärker ist sie.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch aus Axiom 2 d. Th.

Neunter Satz. Eine Seelenbewegung, die sich auf mehre und verschiedene Ursachen bezieht, welche der Geist mit der Seelenbewegung selbst zugleich betrachtet, ist minder schädlich, und wir leiden minder durch sie, und sind gegen jede Ursache minder afficirt, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die sich blos auf eine Ursache oder auf wenigere bezieht.

Beweis. Eine Seelenbewegung ist nur insofern schlecht oder schädlich, inwiefern der Geist durch sie am Denken gehindert wird (nach S. 26 u. 27, Th. 4); demnach ist die Seelenbewegung, durch welche der Geist bestimmt wird, mehre Objekte zugleich zu betrachten, minder schädlich, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die den Geist gewaltsam in der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände so festhält, daß er nicht an andere denken kann. Dies war

das erste. Weil sodann das Wesen des Geistes, d. h. (nach S. 7, Th. 3) sein Vermögen blos in Denken besteht (nach S. 11, Th. 2), so leidet der Geist minder durch eine Seelenbewegung, die ihn Mehres zugleich zu betrachten bestimmt, als durch eine gleich große Seelenbewegung, die den Geist in der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände beschäftigt hält. Dieß war das zweite. Endlich ist auch diese Seelenbewegung, insofern sie sich auf mehre äußere Ursachen bezieht, gegen jede derselben kleiner. W. z. b. w.

Zehnter Satz. So lange wir nicht von Seelenbewegungen bestürmt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange sind wir im Stande, die Körpererregungen gemäß der Ordnung im Verstande zu ordnen und zu verketten.

Beweis. Die unsrer Natur entgegengesetzten, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die schlechten Seelenbewegungen sind insofern schlecht, als sie den Geist am Erkennen hindern (nach S. 37, Th. 4). So lange wir daher nicht von Seelenbewegungen bestürmt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange wird das Vermögen des Geistes, wodurch er die Dinge zu erkennen strebt (nach S. 26, Th. 4), nicht gehindert, und demnach vermag er so lange klare und bestimmte Ideen zu bilden, und die einen

aus den anderen abzuleiten (siehe Anm. 2 zu S. 40 und Anm. zu S. 47, Th. 2). Demnach vermögen wir (nach S. 1 d. Th.) so lange die Körpererregungen der Ordnung im Verstande gemäß zu ordnen und zu verketten. W. z. b. w.

Anmerkung. Durch dieses Vermögen, die Körpererregungen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht von schlechten Seelenbewegungen afficirt werden; denn es erfordert (nach S. 7 d. Th.) größere Kraft, die nach der Ordnung im Verstande geordneten und verketteten Seelenbewegungen einzuschränken, als die unsicheren und schwankenden. Das Beste also, was wir bewirken können, so lange wir keine vollkommene Erkenntniß unserer Seelenbewegungen haben, ist, daß wir eine richtige Lebensweise oder bestimmte Lebensdogmen feststellen, sie ins Gedächtniß prägen, und bei den oft vorkommenden Einzelfällen des Lebens beständig anwenden, damit so unsere Vorstellung durchweg davon erfüllt werde, und sie uns immer zur Hand seyen. Wir haben z. B. unter die Dogmen für das Leben gestellt (siehe S. 46, Th. 4 und Anm.), Haß müsse durch Liebe oder Edelsinn überwunden und nicht durch gegenseitigen Haß vergolten werden. Damit wir aber diese Vorschrift der Vernunft zur Anwendung stets

bei der Hand haben, müſſen wir die gewöhnlichen Beleidigungen der Menſchen oft erwägen und überdenken, wie und auf welche Weiſe man ſie durch Edelſinn am beſten abwehrt; denn ſo verbinden wir die Vorſtellung der Beleidigung mit der Vorſtellung dieſes Dogma's, und (nach S. 18, Th. 2) wird ſie uns immer gegenwärtig ſeyn, wenn uns eine Beleidigung zugefügt wird. Wenn wir auch noch die Rückſicht auf unſern wahren Nutzen vor Augen behalten, ſowie auch auf das Gute, das aus gegenſeitiger Freundſchaft und gemeinſchaftlichem Vereine erfolgt, und zudem, daß aus der richtigen Lebensweiſe die höchſte Zufriedenheit der Seele entſpringt (nach S. 52, Th. 4), und daß die Menſchen, wie alles Andere, nach Naturnothwendigkeit handeln, dann wird die Beleidigung oder der Haß, der aus ihr zu entſpringen pflegt, den kleinſten Theil der Vorſtellung einnehmen und leicht überwunden werden; oder, wenn der Zorn, der aus den größten Beleidigungen zu entſpringen pflegt, nicht ſo leicht überwunden wird, ſo wird er, wenn auch nicht ohne Seelenkampf, doch in weit kleinerm Zautraum überwunden, als wenn wir dieß nicht ſo vorher durchdacht gehabt hätten, wie aus S. 6, 7 und 8 d. Th. erhellt. Gleicherweiſe müſſen wir über die Seelenſtärke nachdenken,

um die Furcht abzulegen; wir müssen uns nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens häufig vorrechnen und vorstellen, und wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können. Man bemerke aber, daß wir bei dem Ordnen unserer Gedanken und Vorstellungen (nach Folges. zu S. 63, Th. 4 und S. 69, Th. 3) stets auf das achten müssen, was in jedem Dinge gut ist, damit wir so stets durch die Seelenbewegung der Lust zum Handeln bestimmt werden. Wenn z. B. Jemand sieht, daß er gar sehr dem Ruhme nachtrachtet, so muß er über den richtigen Gebrauch desselben nachdenken, zu welchem Endzweck ihm nachzutrachten, und durch welche Mittel er zu erlangen sey, nicht aber über Mißbrauch und Eitelkeit desselben, und über die Unbeständigkeit der Menschen oder über dergleichen, woran Niemand denkt, außer wer im Geiste kränkelt; denn durch solche Gedanken quälen sich die Ehrsüchtigen am Meisten, wenn sie daran verzweifeln, die Ehre zu erlangen, um welche sie sich abmühen, und während sie ihren Zorn ausschütten, wollen sie weise erscheinen. Deßhalb ist es gewiß, daß diejenigen am ruhmbegierigsten sind, die das größte Geschrei über dessen Mißbrauch und über die Eitelkeit der Welt erheben. Und

dieß iſt nicht den Ehrſüchtigen allein eigen, ſondern es iſt Allen gemein, denen das Schickſal entgegen iſt und die geiſtesunvermögend ſind. Auch der habſüchtige Arme ſpricht unaufhörlich von dem Mißbrauch des Geldes und den Laſtern der Reichen, wodurch er blos bewirkt, daß er ſich ſelber quält und Anderen zeigt, daß er nicht blos ſeine Armuth, ſondern auch den Reichthum Anderer mit Mißmuth erträgt. So denken auch diejenigen, die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden, an nichts Anderes, als an die Unbeſtändigkeit und den betrügeriſchen Sinn der Weiber und an ihre übrigen landkundigen Fehler, und vergeſſen Alles dieß alsbald wieder, ſobald ſie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer daher ſeine Seelenbewegungen und Verlangen aus alleiniger Liebe zur Freiheit zu mäßigen trachtet, der beſtrebe ſich ſoviel er vermag die Tugenden und ihre Urſachen kennen zu lernen, und die Seele mit der Freude zu erfüllen, die aus ihrer wahren Erkenntniß entſpringt, nicht aber die Fehler der Menſchen zu beobachten, die Menſchen durchzuhecheln und ſeine Freude an einem falſchen Schein der Freiheit zu haben. Wer dieß eifrig beobachtet hat (denn es iſt nicht ſchwer) und es in Zukunft übt, wird gewiß in kurzer Zeit ſeine Handlungen

meiſt nach der Herrſchaft der Vernunft einrichten können.

Elfter Satz. Auf je mehr Dinge ſich eine Vorſtellung bezieht, um ſo häufiger iſt ſie, oder um ſo öfter lebt ſie auf und beſchäftigt den Geiſt.

Beweis. Denn auf je mehr Dinge ſich eine Vorſtellung oder eine Seelenbewegung bezieht, um ſo mehr Urſachen gibt es, durch welche ſie afficirt und genährt werden kann. Alles dieß betrachtet der Geiſt (nach der Vorausſetzung) vermöge der Seelenbewegung ſelbſt mit einander, und folglich iſt die Seelenbewegung um ſo häufiger, oder lebt um ſo öfter auf und beſchäftigt (nach S. 8 d. Th.) den Geiſt um ſo mehr. W. z. b. w.

Zwölfter Satz. Die Vorſtellungen der Dinge werden leichter mit Vorſtellungen verbunden, die ſich auf Dinge beziehen, welche wir klar und beſtimmt erkennen, als mit anderen.

Beweis. Die Dinge, die wir klar und beſtimmt erkennen, ſind entweder gemeinſame Eigenſchaften der Dinge, oder was aus dieſen abgeleitet wird (ſiehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), und werden folglich öfter in uns erregt (nach dem vor. S.); und deßhalb iſt es leichter möglich, daß wir die

anderen Dinge mit dieſen als mit anderen zuſammen betrachten, und daß ſie folglich (nach S. 18, Th. 2) leichter mit dieſen, als mit andern, verbunden werden. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Eine Vorſtellung lebt um ſo öfter auf, je mehr ſie mit anderen Vorſtellungen verbunden iſt.

Beweis. Denn mit je mehr anderen Vorſtellungen eine Vorſtellung verbunden iſt, um ſo mehr Urſachen gibt es (nach S. 18, Th. 2), durch welche ſie erregt werden kann. W. z. b. w.

Vierzehnter Satz. Der Geiſt kann bewirken, daß alle Körpererregungen oder Vorſtellungen der Dinge ſich auf die Idee Gottes beziehen.

Beweis. Es gibt keine Körpererregung, von welcher der Geiſt nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden könnte (nach S. 4 d. Th.), und folglich kann er bewirken (nach S. 15, Th. 1), daß ſich alle auf die Idee Gottes beziehen. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Wer ſich und ſeine Seelenbewegungen klar und beſtimmt erkennt, liebt Gott, und das um ſo mehr, je mehr er ſich und ſeine Seelenbewegungen erkennt.

Beweis. Wer ſich und ſeine Seelenbewegungen klar und beſtimmt erkennt, hat Luſt (nach

S. 53, Th. 3), und zwar verbunden mit der Idee Gottes (nach dem vorigen Satze); sonach liebt er Gott (nach Def. 6 der Seelenbew.), und (aus demselben Grunde) dieß um so mehr, je mehr er sich und seine Seelenbewegungen erkennt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten inne haben.

Beweis. Denn diese Liebe ist mit allen Körpererregungen verbunden (nach S. 14 d. Th.), von welchen allen sie genährt wird (nach S. 15 d. Th.), und folglich (nach S. 11 d. Th.) muß sie den Geist am meisten inne haben. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Gott ist der Leidenschaften untheilhaftig und wird durch keine Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt.

Beweis. Alle Ideen sind wahr, insofern sie sich auf Gott beziehen (nach S. 32, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) adäquat, und demnach ist Gott (nach der allg. Def. der Seelenbeweg.) der Leidenschaften untheilhaftig. Ferner kann Gott weder zu größerer, noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen (nach Folg. 2 zu S. 20, T. 1), demnach wird er (nach Def. 2 und 3 der Seelenbew.) von keiner Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt. W. z. b. w.

Folgesatz. Eigentlich gesprochen, liebt und haßt Gott Niemanden, denn Gott wird (nach obigem Satz) von keiner Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt, und folglich (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.) liebt und haßt er auch Niemanden.

Achtzehnter Satz. Niemand kann Gott hassen.

Beweis. Die Idee Gottes, welche in uns ist, ist adäquat und vollkommen (nach S. 46 und 47, Th. 2), insofern wir demnach Gott betrachten, insofern sind wir thätig (nach S. 3, Th. 3), und folglich (nach S. 59, Th. 3) kann es keine Unlust geben, verbunden mit der Idee Gottes, d. h. (nach Def. 7 der Seelenbew.) Niemand kann Gott hassen. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung. Man kann aber einwenden, wenn wir unter Gott die Ursache aller Dinge verstehen, betrachten wir eben dadurch Gott als die Ursache der Unlust; hierauf entgegne ich aber: insofern wir die Ursachen der Unlust erkennen, insofern hört sie auf, eine Leidenschaft zu seyn, d. h. (nach S. 59, Th. 3) insofern hört sie auf, Unlust zu seyn; und folglich insofern wir

Gott als die Urſache der Unluſt erkennen, inſofern haben wir Luſt.

Neunzehnter Satz. Wer Gott liebt, kann nicht danach ſtreben, daß Gott ihn wieder liebe.

Beweis. Wenn der Menſch danach ſtrebte, würde er begehren (nach Folgeſ. zu S. 17 d. Th.), daß Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich (nach S. 19, Th. 3) würde er wünſchen, Unluſt zu haben, was (nach S. 28, Th. 3) widerſinnig iſt. Alſo wer Gott liebt, ꝛc. W. z. h. w.

Zwanzigſter Satz. Dieſe Liebe zu Gott kann weder durch die Seelenbewegung des Neides, noch der Eiferſucht befleckt werden, ſondern ſie wird um ſo mehr genährt, je mehr Menſchen wir uns durch daſſelbe Band der Liebe mit Gott vereinigt vorſtellen.

Beweis. Dieſe Liebe zu Gott iſt das höchſte Gut, welches wir gemäß dem Vernunftgebote erſtreben können (nach S. 28, Th. 4), und iſt allen Menſchen gemeinſam (nach S. 36, Th. 4), und wir wünſchen, daß Alle ſich deſſelben erfreuen (nach S. 37, Th. 4). Demnach kann ſie (nach Def. 23 der Seelenbew.) nicht durch die Seelenbewegung des Neides verunreinigt werden, noch auch (nach S. 18 d. Th. und der

Folgesatz. Eigentlich gesprochen, liebt und haßt Gott Niemanden, denn Gott wird (nach obigem Satz) von keiner Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt, und folglich (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.) liebt und haßt er auch Niemanden.

Achtzehnter Satz. Niemand kann Gott hassen.

Beweis. Die Idee Gottes, welche in uns ist, ist adäquat und vollkommen (nach S. 46 und Th. 2), insofern wir demnach Gott betrachten, insofern sind wir thätig (nach S. 3, Th. 3) und folglich (nach S. 59, Th. 3) kann es keine Lust geben, verbunden mit der Idee Gottes (nach Def. 7 der Seelenbew.) Niemand kann Gott hassen. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Liebe zu Gott kann nicht in Haß verwandelt werden.

Def. der Eifersucht in der Anmerk. zu S. 35, Th. 3) durch die Seelenbewegung der Eifersucht, sondern muß vielmehr (nach S. 31, Th. 3) um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns sich daran erfreuend vorstellen. W. z. b. w.

Anmerkung. Gleicherweise können wir zeigen, daß es keine Seelenbewegung gibt, die dieser Liebe gerade entgegengesetzt wäre, wodurch eben diese Liebe vernichtet werden könnte, und sonach können wir schließen, daß diese Liebe zu Gott die beständigste von allen Seelenbewegungen ist, und insofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper selbst vernichtet werden kann; von welcher Beschaffenheit sie aber ist, insofern sie sich auf den Körper bezieht, das werden wir später sehen.

Hiemit habe ich alle Mittel gegen die Seelenbewegungen durchgegangen, oder Alles, was der Geist blos an sich betrachtet gegen die Seelenbewegungen vermag, zusammengefaßt; hieraus erhellt, daß die Macht des Geistes über die Seelenbewegungen besteht:

1) Eben in der Erkenntniß der Seelenbewegungen (siehe Anm. zu S. 4 d. Th.);

2) In der Trennung der Seelenbewegungen von dem Denken der äußeren Ursache, die wir

uns verworren vorſtellen (ſiehe S. 2 und S. 4 nebſt der Anm. in dieſem Theile);

3) In der Zeit, worin die Bewegungen, die ſich auf ſolche Dinge beziehen, welche wir erkennen, über denjenigen ſtehen, die ſich auf Dinge beziehen, welche wir verworren und verſtümmelt begreifen (ſiehe S. 7 d. Th.);

4) In der Menge der Urſachen, von denen die Bewegungen genährt werden, welche ſich auf die gemeinſamen Eigenſchaften der Dinge oder auf Gott beziehen (ſiehe S. 9 und 11 d. Th.);

5) In der Ordnung, in welcher der Geiſt ſeine Bewegungen ordnen und mit einander verknüpfen kann (ſiehe Anm. zu S. 10 und S. 12, 13 und 14 d. Th.).

Zur beſſeren Erkenntniß dieſer Macht des Geiſtes über die Seelenbewegungen müſſen wir jedoch hier beſonders bemerken, daß wir die Seelenbewegungen heftig nennen, wenn wir die Seelenbewegung des einen Menſchen mit der Seelenbewegung eines andern vergleichen, und den einen mehr als den andern von derſelben Seelenbewegung beſtürmt ſehen, oder wenn wir die Seelenbewegungen eines und deſſelben Menſchen mit einander vergleichen, und wir denſelben Menſchen von der einen Seelenbewegung mehr als von einer andern afficirt oder bewegt ſehen.

Denn (nach S. 5, Th. 4) wird die Macht jeder Seelenbewegung aus dem Vermögen der äußeren Urſache, verglichen mit dem unſrigen, erklärt. Das Vermögen des Geiſtes aber wird aus der Erkenntniß allein erklärt, ſein Unvermögen aber, oder ſeine Leidenſchaft, wird blos durch die Abweſenheit der Erkenntniß beſtimmt, d. h. durch dasjenige, weßhalb ſeine Ideen unadäquat heißen. Hieraus folgt, daß ein ſolcher Geiſt am meiſten leide, deſſen größten Theil unadäquate Ideen ausmachen, ſo daß er mehr durch das, was er leidet, als durch das, was er thut, von anderen unterſchieden wird; und daß dagegen ein ſolcher Geiſt am meiſten thätig iſt, deſſen größten Theil adäquate Ideen ausmachen, ſo daß, obgleich in ihm eben ſo viel unadäquate Ideen als in jenem ſind, er doch mehr durch jene ſich unterſcheidet, die zur menſchlichen Tugend gehören, als durch dieſe, die vom menſchlichen Unvermögen zeugen. Ferner iſt zu bemerken, daß die Seelenſchmerzen und Unfälle meiſt in der übermäßigen Liebe zu einem Gegenſtande ihren Urſprung haben, der vielem Wechſel unterworfen iſt, und den wir nie beſitzen können; denn man iſt nur wegen eines Gegenſtandes, den man liebt, beſorgt und ängſtlich, und Beleidigungen, Argwohn, Feindſchaften ꝛc. entſpringen nur aus Liebe zu Gegenſtänden,

deren Beſitzer Niemand wahrhaft ſeyn kann. Hieraus begreifen wir alſo leicht, was die klare und beſtimmte Erkenntniß, und hauptſächlich jene dritte Gattung der Erkenntniß (ſiehe Anm. zu S. 47, Th. 2), deren Grundlage die Gotteserkenntniß ſelbſt iſt, über die Seelenbewegungen vermag, die ſie nämlich, inſofern ſie Leidenſchaften ſind, zwar nicht abſolut aufhebt (ſiehe S. 3 und Anm. zu S. 4 d. Th.), jedoch bewirkt, daß ſie den kleinſten Theil des Geiſtes ausmachen (ſiehe S. 14 d. Th.). Ferner erzeugt ſie Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Gegenſtand (ſiehe S. 15 d. Th.), und in deſſen Beſitz wir wahrhaft ſind (ſiehe S. 45, Th. 2), die deßhalb nicht von den Fehlern befleckt werden kann, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, ſondern die ſtets größer und größer werden (nach S. 15 d. Th.), und den größten Theil des Geiſtes inne haben (nach S. 16 d. Th.) und in ſeinem ganzen Umfange afficiren kann. — Hiemit habe ich Alles abgehandelt, was ſich auf das gegenwärtige Leben bezieht; denn was ich zu Anfang dieſer Anmerkung geſagt habe, daß ich hiemit kurz alle Seelenbewegungen zuſammengefaßt, das wird Jeder leicht ſehen können, der auf das in dieſer Anmerkung Geſagte und zugleich auf die Definitionen des Geiſtes und

seiner Bewegungen achtet, und auf die Sätze 1 und 3, Th. 3. Wir müssen nunmehr auf das übergehen, was die Dauer des Geistes, ohne Beziehung auf den Körper, betrifft.

Einundzwanzigster Satz. Der Geist kann nur, so lange der Körper dauert, sich Etwas vorstellen, oder sich vergangener Dinge erinnern.

Beweis. Der Geist drückt nur, so lange der Körper dauert, das wirkliche Daseyn seines Körpers aus, und begreift auch nur so lange die Körpererregungen als wirkliche (nach Folges zu S. 8, Th. 2); und folglich (nach S. 26 Th. 2) begreift er jeden Körper nur so lange als wirklich daseyend, als sein Körper dauert, und kann sich daher nur Etwas vorstellen (siehe die Def. der Vorstellung in der Anm. zu S. 17, Th. 2) und sich vergangener Dinge erinnern, so lange der Körper dauert (siehe die Def. des Gedächtnisses in der Anmerkung zu S. 18, Th. 2). W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Es gibt jedoch in Gott nothwendig eine Idee, die das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.

Beweis. Gott ist nicht nur die Ursache vom Daseyn, sondern auch vom Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers (nach S. 25,

Th. 1); dieſes Weſen muß deßhalb nothwendig durch Gottes Weſen ſelbſt begriffen werden (nach Ax. 4, Th. 1), und zwar mit einer ewigen Nothwendigkeit (nach S. 16, Th. 1), und dieſen Begriff muß es nothwendig in Gott geben (nach S. 3, Th. 2). W. z. b. w.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt kann mit dem Körper nicht abſolut vernichtet werden, ſondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig iſt.

Beweis. Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Idee, die das Weſen des menſchlichen Körpers ausdrückt (nach dem vor. Satz), die deßhalb nothwendig etwas iſt, das zum Weſen des menſchlichen Körpers gehört (nach S. 13, Th. 2). Wir legen aber dem menſchlichen Geiſte blos inſofern eine Dauer bei, die durch die Zeit definirt werden kann, inwiefern er das wirkliche Daſeyn des Körpers ausdrückt, das durch Dauer erklärt, und durch Zeit beſtimmt werden kann, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 8, Th. 2) wir legen ihm nur ſo lange Dauer bei, als der Körper dauert. Da es jedoch Etwas gibt, was mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Weſen ſelbſt begriffen wird (nach vor. S.), ſo iſt dieſes Etwas, das zum Weſen des Geiſtes gehört, nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Idee, die das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, iſt, wie geſagt, eine gewiſſe Weiſe des Denkens, die zum Weſen des Geiſtes gehört, und die nothwendig ewig iſt. Demnach iſt es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper da geweſen zu ſeyn, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden, noch irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann; und doch nehmen wir wahr und erfahren, daß der Geiſt ewig iſt. Denn der Geiſt nimmt diejenigen Dinge, die er durch den Verſtand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtniß hat. Denn die Augen des Geiſtes, womit er die Dinge ſieht und beobachtet, ſind eben die Beweiſe. Wenn wir uns daher auch nicht erinnern, vor dem Körper da geweſen zu ſeyn, ſo nehmen wir doch wahr, daß unſer Geiſt ewig iſt, inſofern er das Weſen des Körpers unter einer Form der Ewigkeit enthält, und daß dieſes ſein Daſeyn nicht durch die Zeit definirt, oder durch Dauer erklärt werden könne. Unſer Geiſt kann daher nur inſofern dauernd genannt, und ſein Daſeyn durch eine gewiſſe Zeit definirt werden, als er das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt, und hat nur in ſo fern das Vermögen,

das Daſeyn der Dinge in der Zeit zu beſtimmen, und ſie unter der Form der Dauer zu begreifen.

Vierundzwanzigſter Satz. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, um ſo mehr erkennen wir Gott.

Beweis. Dieſer erhellt aus Folgeſatz zu S. 25, Th. 1.

Fünfundzwanzigſter Satz. Das höchſte Beſtreben des Geiſtes und ſeine höchſte Tugend iſt, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Die dritte Erkenntnißgattung geht von der adäquaten Idee gewiſſer Attribute Gottes, bis zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. 2 zu S. 41, Th. 2). Je mehr wir daher die Dinge auf dieſe Weiſe erkennen, um ſo mehr erkennen wir (nach dem vor. S.) Gott, und folglich (nach S. 28, Th. 4) iſt die höchſte Tugend des Geiſtes, d. h. (nach Def. 8, Th. 4) das Vermögen oder die Natur des Geiſtes, oder (nach S. 7, Th. 3) ſein höchſtes Beſtreben, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Je befähigter der Geiſt iſt, die Dinge nach der dritten Erkenntniß-

gattung zu erkennen, um ſo mehr begehrt er die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Dieſer iſt offenbar. Denn inſofern wir den Geiſt als befähigt begreifen, die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen, inſofern begreifen wir ihn als beſtimmt, die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen, und folglich (nach Def. 1 der Seelenbew.) je befähigter der Geiſt dazu iſt, deſto mehr begehrt er danach. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigſter Satz. Aus dieſer dritten Erkenntnißgattung entſpringt die höchſte Zufriedenheit des Geiſtes, die es geben kann.

Beweis. Die höchſte Tugend des Geiſtes iſt, Gott zu erkennen (nach S. 28, Th. 4) oder die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (nach S. 25 d. Th.). Dieſe Tugend iſt um ſo größer, je mehr der Geiſt die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung erkennt (nach S. 24 d. Th.); wer daher die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung erkennt, geht zur höchſten menſchlichen Vollkommenheit über, und wird folglich (nach Def. 2 der Seelenbew.) mit der höchſten Luſt afficirt, und zwar (nach S. 43, Th. 2) verbunden mit der Idee von ſich und ſeiner Tugend, und deßhalb entſpringt (nach Def. 25 der Seelenbew.) aus dieſer Erkenntnißgattung die

höchſte Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

Achtundzwanzigſter Satz. Das Beſtreben oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen, kann nicht aus der erſten, wohl aber aus der zweiten Erkenntgattung entſpringen.

Beweis. Dieſer Satz iſt an ſich klar; denn Alles was wir klar und beſtimmt erkennen, erkennen wir entweder aus ſich oder aus einem Anderen, das aus ſich begriffen wird, d. h. die Ideen, die klar und beſtimmt in uns ſind oder die zur dritten Erkenntnißgattung gehören (ſiehe Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), können nicht aus verſtümmelten und verworrenen Ideen erfolgen, die (nach derſ. Anm.) zur erſten Erkenntnißgattung gehören, ſondern aus adäquaten Ideen, oder (nach derſ. Anm.) aus der zweiten und dritten Erkenntnißgattung. Deßhalb kann (nach Def. 1 der Seelenbew.) die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen, nicht aus der erſten, wohl aber aus der zweiten entſpringen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Was der Geiſt unter der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt er nicht daraus, weil er das gegenwärtige

wirkliche Daſeyn des Körpers begreift, ſondern daraus, weil er das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.

Beweis. Inſofern der Geiſt das gegenwärtige Daſeyn des Körpers begreift, inſofern begreift er eine Dauer, die durch Zeit beſtimmt werden kann, und inſofern hat er blos das Vermögen, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach S. 21 d. Th. und S. 26, Th. 2). Die Ewigkeit kann aber nicht durch Dauer erklärt werden (nach Def. 8 Th. 1 nebſt Erläuterung). In dieſer Beziehung hat alſo der Geiſt nicht die Fähigkeit, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, ſondern weil es der Natur der Vernunft gemäß iſt, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach Folgeſ. 2 zu S. 44, Th. 2), und es auch zur Natur des Geiſtes gehört, das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach S. 23 d. Th.), und außer dieſen beiden nichts Anderes zum Weſen des Geiſtes gehört (nach S. 13, Th. 2); gehört folglich dieß Vermögen, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, nur dem Geiſte, inſofern er das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir begreifen die Dinge auf

zweierlei Arten als wirkliche, entweder insofern wir sie als in Beziehung auf bestimmte Zeit und bestimmten Ort daseyend begreifen, oder insofern wir sie als in Gott enthalten, und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend betrachten. Diejenigen aber, die in dieser zweiten Art als wahr oder real begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie wir S. 45, Th. 2 gezeigt haben, siehe auch die Anm. dieses Satzes.

Dreißigster Satz. Unser Geist hat, inwiefern er sich und dem Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern nothwendig eine Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist, und durch Gott begriffen wird.

Beweis. Die Ewigkeit ist eben das Wesen Gottes, insofern dieß ein nothwendiges Daseyn in sich schließt (nach Def. 8 Th. 1). Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen, heißt also die Dinge begreifen, insofern sie durch Gottes Wesen als reale Seyende begriffen werden, oder insofern sie durch Gottes Wesen das Daseyn in sich schließen; demnach hat unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit begreift, nothwendig eine Erkenntniß Gottes und weiß ꝛc. W. z. h. w.

Einunddreißigster Satz. Die dritte Erkenntnißgattung hängt von dem Geiſte, als der formalen Urſache ab, inſofern der Geiſt ſelbſt ewig iſt.

Beweis. Der Geiſt begreift Etwas nur inſofern unter der Form der Ewigkeit, inſofern er das Weſen ſeines Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift (nach S. 29 d. Th.), d. h. (nach S. 21 und 23 d. Th.) nur inſofern er ewig iſt; demnach hat er (nach dem vor. S.) inſofern er ewig iſt, eine Erkenntniß Gottes. Dieſe Erkenntniß iſt nothwendig adäquat (nach S. 46, Th. 2), alſo iſt der Geiſt, inſofern er ewig iſt, Alles das zu erkennen befähigt, was aus dieſer gegebenen Erkenntniß Gottes folgen kann S. 40, Th. 2), d. h. die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), deren adäquate oder formale Urſache deßhalb der Geiſt iſt (nach Def. 1, Th. 3), inſofern er ewig iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Je weiter man daher in dieſer Erkenntnißgattung iſt, um ſo beſſer iſt man ſich ſeiner ſelbſt und Gottes bewußt, d. h. um ſo vollkommener und glückſeliger iſt man. Dieß wird ſich aus dem Folgenden noch klarer ergeben. Es iſt aber hier zu bemerken, daß,

obgleich wir jetzt überzeugt sind, daß der Geist ewig ist, insofern er die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift, wir doch zur bessern Erläuterung und zum bessern Verständniß dessen, was wir darthun wollen, wir ihn doch betrachten werden, als finge er jetzt an zu seyn, und als finge er jetzt an, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu erkennen, wie wir es bisher gethan haben. Wir können dieß, ohne dabei einen Irrthum zu gefährden, thun, wenn wir dabei die Vorsicht gebrauchen, Alles nur aus deutlichen Prämissen zu schließen.

Zweiunddreißigster Satz. An Allem, was wir nach dritter Erkenntnißgattung erkennen, erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursache.

Beweis. Aus dieser Erkenntnißgattung entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann d. h. (nach Def. 25 der Seelenbew.), die höchste Lust, und zwar verbunden mit der Idee seiner selbst (nach S. 27 d. Th.), und folglich (nach S. 30 d. Th.) auch verbunden mit der Idee Gottes als Ursache. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus der dritten Erkenntnißgattung entspringt nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn aus dieser Eekenntnißgattung entspringt (nach obigem Satz) Lust, verbunden mit der Idee

Gottes als Urſache, d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) Liebe Gottes, nicht inſofern wir ihn uns als gegenwärtig vorſtellen (nach S. 29 d. Th.), ſondern inſofern wir erkennen, daß Gott ewig iſt, und das nenne ich die intellektuelle Liebe Gottes.

Dreiunddreißigſter Satz. Die intellektuelle Liebe Gottes, die aus der dritten Erkenntnißgattung entſpringt, iſt ewig.

Beweis. Denn die dritte Erkenntnißgattung iſt (nach S. 31 d. Th. und Axiom 3, Th. 1) ewig, und ſonach (nach demſ. Ax. Th. 1) iſt die Liebe, die aus ihr entſpringt, auch nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Obgleich dieſe Liebe zu Gott keinen Anfang hat (nach obigen S.), hat ſie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als ob ſie ſo entſtanden wäre, wie wir im Folgeſ. des vorigen Satzes fingirt haben, und es iſt hier kein Unterſchied, außer daß der Geiſt die Vollkommenheiten, die wir als ihm erſt jetzt zu Theil werdend fingirten, ewig gehabt hat, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als ewigem Grunde. Wenn die Luſt im Uebergehen zu größerer Vollkommenheit beſteht, ſo muß die Glückſeligkeit gewiß darin beſtehen, daß der Geiſt mit der Vollkommenheit ſelbſt begabt iſt.

Vierunddreißigster Satz. Der Geist ist nur, solange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören.

Beweis. Die Vorstellung ist eine Idee, wodurch der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet (siehe die Def. derſ. in der Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußern Dinges anzeigt (nach Folgeſ. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung ist daher (nach der allg. Def. der Seelenbew.) eine Vorstellung, insofern sie den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt, und also ist (nach S. 21 d. Th.) der Geist nur, solange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß keine Liebe außer der intellektuellen Liebe ewig ist.

Anmerkung. Betrachten wir die gemeine Meinung der Leute, so sehen wir, daß sie sich zwar der Ewigkeit ihres Geistes bewußt sind, daß sie sie aber mit der Dauer vermengen, und sie der Vorstellung oder der Erinnerung beilegen, die, wie sie glauben, nach dem Tode übrig bleiben.

Fünfunddreißigſter Satz. Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellektueller Liebe.

Beweis. Gott iſt abſolut unendlich (nach Def. 6, Th. 1), d. h. (nach Def. 6, Th. 2) die Natur Gottes beſitzt eine unendliche Vollkommenheit, und zwar (nach S. 3, Th. 2) verbunden mit der Idee von ſich, d. h. (nach S. 11 und Ax. 1, Th. 1) mit der Idee von ſich als Urſache, und dieß haben wir im Folgeſatz zu S. 32 d. Th. die intellektuelle Liebe genannt.

Sechsunddreißigſter Satz. Die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott, iſt Gottes Liebe ſelbſt, wonach Gott ſich ſelbſt liebt, nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Weſen des menſchlichen Geiſtes explicirt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott ſich ſelbſt liebt.

Beweis. Dieſe Liebe des Geiſtes muß zu den Handlungen des Geiſtes gehören (nach Folgeſ. zu S. 32 d. Th. und S. 3, Th. 3), ſie iſt daher eine Handlung, durch welche der Geiſt ſich ſelbſt betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Urſache (nach S. 32 d. Th. und Folgeſ.), d. h. (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1,

und Folgeſ. zu S. 11, Th. 2), eine Handlung, wodurch Gott, ſofern er durch den menſchlichen Geiſt explicirt werden kann, ſich ſelbſt betrachtet, verbunden mit der Idee von ſich. Demnach iſt (nach dem vor. S.) dieſe Liebe des Geiſtes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir deutlich, worin unſer Heil oder unſere Glückſeligkeit oder Freiheit beſteht, nämlich in der beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menſchen. Dieſe Liebe oder Glückſeligkeit wird in der heiligen Schrift Ruhm genannt, und mit Recht. Denn bezieht man dieſe Liebe auf Gott oder auf den Geiſt, ſo kann ſie immer mit Recht Zufriedenheit der Seele genannt werden, die vom Ruhm in der That nicht verſchieden iſt (nach Def. 25 und 30 der Seelenbew.); denn auf Gott bezogen iſt ſie (nach S. 35 d. Th.) Luſt (man geſtatte mir noch dieſen Ausdruck), verbunden mit der Idee von ſich, ſowie auch, auf den Geiſt bezogen (nach S. 27 d. Th.). Weil ſodann das Weſen unſeres Geiſtes blos in der Erkenntniß beſteht, deren Uranfang und Grundlage Gott iſt (nach S. 15, Th. 1 und Anm. zu S. 47, Th. 2), ſo wird uns hieraus klar, wie und auf welche Weiſe unſer Geiſt

nach ſeinem Weſen und Daſeyn aus der göttlichen Natur erfolgt und beſtändig davon abhängt. Ich glaubte dieß hier wohl bemerken zu müſſen und an dieſem Beiſpiele zu zeigen, wie viel die Erkenntniß der einzelnen Dinge, die ich die intuitive oder die der dritten Gattung genannt habe, vermag (ſiehe Anm. 2 zu S. 40, Th. 2) und daß ſie mächtiger iſt, als die allgemeine Erkenntniß, die ich zur zweiten Gattung gerechnet habe. Denn obgleich ich im erſten Theile im Allgemeinen zeigte, daß Alles und folglich auch der menſchliche Geiſt nach ſeinem Weſen und Daſeyn von Gott abhängt, ſo afficirt dieſer Beweis, obgleich er folgerichtig und über allen Zweifel erhaben iſt, unſern Geiſt doch nicht ſo, als wenn daſſelbe eben aus dem Weſen jedes einzelnen Dinges geſchloſſen wird, von dem wir ſagen, daß es von Gott abhänge.

Siebenunddreißigſter Satz. Es gibt nichts in der Natur, was dieſer intellektuellen Liebe entgegen iſt, oder was ſie aufheben kann.

Beweis. Dieſe intellektuelle Liebe erfolgt nothwendig aus der Natur des Geiſtes, ſofern dieſer in Gottes Natur als eine ewige Wahrheit betrachtet wird (nach S. 33 und 29 d. Th.). Gäbe es alſo etwas dieſer Liebe Entgegengeſetztes, ſo wäre dieß dem Wahren entgegengeſetzt, und

folglich würde das, was dieſe Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das Wahre falſch wäre; dieß iſt (wie an ſich klar) widerſinnig, alſo gibt es nicht in der Natur ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Axiom des vierten Theiles bezieht ſich auf die einzelnen Dinge, ſofern ſie mit Bezug auf beſtimmte Zeit und beſtimmten Raum betrachtet werden, woran, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

Achtunddreißigſter Satz. Je mehr Dinge der Geiſt nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, um ſo minder leidet er von den ſchlechten Seelenbewegungen, und um ſo minder fürchtet er den Tod.

Beweis. Das Weſen des Geiſtes beſteht in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), je mehr Dinge alſo der Geiſt nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um ſo größerer Theil von ihm bleibt übrig (nach S. 29 und 23 d. Th.), und folglich (nach dem vor. S.) ein um ſo größerer Theil von ihm bleibt von ſolchen Seelenbewegungen unberührt, die unſerer Natur entgegengeſetzt, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die ſchlecht ſind. Je mehr Dinge daher der Geiſt nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um ſo größerer Theil von ihm bleibt unverletzt, und er leidet

folglich minder von den Seelenbewegungen. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir das, was ich in der Anm. zu S. 39, Th. 4 berührt und in dieſem Theile zu entwickeln verſprochen habe, daß nämlich der Tod um ſo weniger ſchädlich iſt, je größer die klare und beſtimmte Erkenntniß des Geiſtes iſt, und folglich je mehr der Geiſt Gott liebt. Weil ferner (nach S. 27 d. Th.) aus der dritten Erkenntnißgattung die höchſte Zufriedenheit, die es geben kann, entſpringt, ſo folgt daraus, daß der menſchliche Geiſt von ſolcher Natur ſeyn kann, daß das, was wir von ihm als mit dem Körper vergehend gezeigt haben (ſiehe S. 21 d. Th.), von gar keiner Bedeutung iſt, gegen das, was von ihm übrig bleibt. Doch hievon ſogleich ausführlicher.

Neununddreißigſter Satz. Wer einen zu den meiſten Dingen befähigten Körper hat, hat einen Geiſt, deſſen größter Theil ewig iſt.

Beweis. Wer einen zu den meiſten Thätigkeiten befähigten Körper hat, wird von den ſchlechten Seelenbewegungen am wenigſten beſtürmt (nach S. 38, Th. 4), d. h. (nach S. 30 Th. 4) von Seelenbewegungen, die unſerer Natur entgegengeſetzt ſind, und hat alſo (nach

S. 10 d. Th.) das Vermögen, die Körpererregungen nach der Ordnung in der Erkenntniß zu ordnen und zu verketten, und folglich zu bewirken (nach S. 14 d. Th.), daß ſich alle Körpererregungen auf die Idee Gottes beziehen, woraus (nach S. 15 d. Th.) erfolgt, daß er mit Liebe gegen Gott erfüllt wird, die (nach S. 16 d. Th.) den größten Theil ſeines Geiſtes einnehmen oder ausmachen muß, und deßhalb (nach S. 33 d. Th.) hat er einen Geiſt, deſſen größter Theil ewig iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Weil die menſchlichen Körper zu ſehr Vielem befähigt ſind, ſo können ſie ohne Zweifel von ſolcher Natur ſeyn, daß ſie Geiſtern angehören, die von ſich und Gott eine große Erkenntniß haben, und deren größter oder hauptſächlichſter Theil ewig iſt, ſo daß ſie den Tod faſt gar nicht zu fürchten haben. Zum beſſern Verſtändniß dieſes muß ich hier bemerken, daß wir in beſtändigem Wechſel leben und je nachdem wir uns in etwas Beſſeres oder Schlechteres verwandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn der Säugling oder das Kind, das zur Leiche geworden, heißt unglücklich, und dagegen hält man es für Glück, wenn wir die ganze Lebensbahn mit geſundem Geiſt in geſundem Körper durchlaufen konnten. Und in der

That, wer wie ein Säugling oder ein Kind einen Körper hat, der zu wenigen Dingen befähigt, größtentheils von äußern Ursachen abhängt, der hat einen Geist, der, an sich allein betrachtet, fast gar kein Bewußtseyn, weder von sich selbst, noch von Gott, noch von den Dingen hat; wer dagegen einen zu Vielem befähigten Körper hat, hat einen Geist, der, an sich allein betrachtet, viel Bewußtseyn von sich, von Gott und von den Dingen hat. In diesem Leben streben wir also hauptsächlich dahin, den Kinderleib, so weit es seine Natur gestattet und ihm nützlich ist, in einen andern zu verwandeln, der zu Vielem befähigt ist, und einem Geiste angehört, der sich seiner, Gottes und der Dinge sehr bewußt ist, und zwar so, daß Alles, was zu seinem Gedächtniß oder seiner Vorstellung gehört, im Verhältniß zur Erkenntniß fast von gar keiner Bedeutung ist, wie ich bereits in der Anm. des vorigen Satzes gesagt habe.

Vierzigster Satz. Je mehr Vollkommenheit jedes Ding hat, um so mehr ist es thätig, und um so minder leidet es, und andererseits, je mehr es thätig ist, um so vollkommener ist es.

Beweis. Je vollkommener jedes Ding ist, um so mehr Realität hat es (nach Def. 6, Th. 2), und folglich (nach S. 3, Th. 3 und Anm.) um

so mehr ist es thätig, und um so weniger leidet es. Ebenso verfährt auch der Beweis in umgekehrter Ordnung, woraus folgt, daß ein Ding andrerseits um so vollkommener ist, je thätiger es ist. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß derjenige Theil des Geistes, welcher übrig bleibt, von welcher Größe er auch seyn mag, vollkommener ist, als der andere Theil. Denn der ewige Theil des Geistes ist (nach S. 23 und 29) die Erkenntniß, durch welche allein wir thätig heißen (nach S. 3, Th. 3), derjenige aber, den wir als vergänglichen zeigten, ist die Vorstellung selbst (nach S. 21 d. Th.), durch welche allein wir leidend heißen (nach S. 3, Th. 3 und der allgem. Def. der Seelenbew.). Demnach ist also (nach obigem S.) jener Theil, von welcher Größe er auch seyn mag, vollkommener als dieser. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß ist es, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiste darzuthun, insofern er ohne Beziehung auf das Daseyn des Körpers betrachtet wird. Hieraus, zusammengenommen mit S. 21, Th. 1 und andern Sätzen, erhellt, daß unser Geist als erkennender eine ewige Daseynsweise des Denkens ist, die von einer andern ewigen Daseynsweise des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer

andern, und so ins Unendliche fort, so daß alle zusammen Gottes ewige und unendliche Erkenntniß ausmachen.

Einundvierzigster Satz. Wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, müßten wir dennoch Frömmigkeit und Religion, und überhaupt Alles, was wir im vierten Theile als zur Seelenstärke und zum Edelsinn gehörig gezeigt haben, für das Höchste halten.

Beweis. Die höchste und einzige Grundlage der Tugend oder richtigen Lebensweise ist (nach Folges. zu S. 22 und S. 24, Th. 4) das Streben nach seinem Nutzen. In der Bestimmung dessen aber, was die Vernunft als nützlich vorschreibt, haben wir die Ewigkeit des Geistes, die wir erst in diesem fünften Theile kennen lernten, nicht berücksichtigt. Obgleich wir also damals nicht wußten, daß der Geist ewig ist, haben wir doch das für das Höchste gehalten, was wir als zur Seelenstärke und zum Edelsinn gehörig zeigten; wenn wir also demnach dieß auch noch jetzt nicht wüßten, müßten wir diese Vorschriften der Vernunft dennoch für die höchsten halten. W. z. b. w.

Anmerkung. Die gewöhnliche Ansicht der Menge scheint eine andere zu seyn; denn die Meisten scheinen zu glauben, daß sie, insoweit

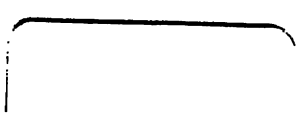
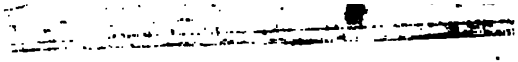
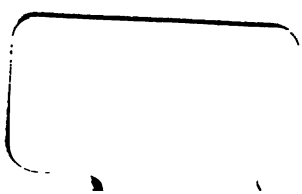
sie ihren Lüsten fröhnen dürfen, frei wären, und daß sie insoweit ihr Recht aufgäben, als sie nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes leben müssen. Frömmigkeit also und Religion, und überhaupt Alles, was sich auf Seelenstärke bezieht, halten sie für Lasten, die sie nach dem Tode abzuwerfen, und den Lohn für ihren Dienst, nämlich für Frömmigkeit und Religion zu empfangen hoffen, und nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch und hauptsächlich durch die Furcht, nach dem Tode mit schrecklichen Qualen bestraft zu werden, werden sie dahin gebracht, so weit es ihre Beschränktheit und ihr schwacher Geist erlaubt, nach der Vorschrift der göttlichen Vernunft zu leben. Wenn diese Hoffnung und Furcht den Menschen nicht inne wohnte, sondern wenn sie vielmehr glaubten, daß der Geist mit dem Körper vergehe, und daß den Unglücklichen, die unter der Last der Frömmigkeit aufgerieben werden, kein anderes Leben übrig bleibe, würden sie zu ihrer Sinnesweise zurückkehren, und Alles nach ihrem Gelüsten einrichten, und lieber dem Ungefähr als sich selbst gehorchen wollen. Dieses scheint mir eben so widersinnig zu seyn, als wenn Jemand deßhalb, weil er glaubt, sich nicht immerfort mit gesunden Nahrungsmitteln nähren zu können, sich lieber mit Giften und Tödtlichem

sättigen wollte, oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig und unsterblich ist, deßhalb lieber sinnlos seyn, und vernunftlos leben will. Dieß ist so widersinnig, daß es kaum der Erwähnung werth ist.

Zweiundvierzigster Satz. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, deßhalb können wir unsere Lüste einschränken.

Beweis. Die Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott (nach S. 36 d. Th. und der Anm.). Diese Liebe entspringt aus der dritten Erkenntnißgattung (nach Folges. zu S. 32 d. Th.), und folglich muß sich diese Liebe (nach S. 59 und 3, Th. 3) auf den Geist beziehen, insofern er thätig ist, und ist sonach (nach Def. 8, Th. 4) die Tugend selbst. Dieß war das erste. Sodann, je mehr der Geist sich dieser göttlichen Liebe oder Glückseligkeit erfreut, um so mehr erkennt er (nach S. 3 d. Th.), d. h. (nach Folges. zu S. 3 d. Th.) um so größere Macht hat er über die Seelenbewegungen, und (nach S. 38 d. Th.) um so weniger leidet er von den schlechten Seelenbewegungen. Demnach hat der Geist dadurch, daß er sich dieser göttlichen Liebe oder

Glückſeligkeit erfreut, die Macht, ſeine Lüſte einzuſchränken, und weil das menſchliche Vermögen der Einſchränkung der Seelenbewegungen in der Erkenntniß allein beſteht, ſo erfreut ſich Niemand der Glückſeligkeit, weil er ſeine Seelenbewegungen eingeſchränkt hat, ſondern umgekehrt, das Vermögen, die Lüſte einzuſchränken, entſpringt aus der Glückſeligkeit ſelbſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit habe ich Alles beendigt, was ich von der Macht des Geiſtes über die Seelenbewegungen und von der Freiheit des Geiſtes darthun wollte, hieraus erhellt, wie viel der Weiſe im Stande iſt, und wie viel mächtiger er iſt als der Ungebildete, der blos von den Lüſten getrieben wird. Denn der Ungebildete, abgeſehen davon, daß er von äußeren Urſachen auf vielfache Weiſe hin und her getrieben wird, und nie im Beſitze der wahren Seelenruhe iſt, lebt überdieß gleichſam ohne Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Gottes und der Dinge, und ſobald er zu leiden aufhört, hört er auch auf zu ſeyn; der Weiſe hingegen, als ſolcher betrachtet, wird kaum in der Seele beunruhigt, ſondern im Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Gottes und einer gewiſſen ewigen Nothwendigkeit der Dinge, hört er nie auf zu ſeyn, ſondern iſt immer im Beſitze der wahren Seelenruhe. Wenn nun auch

der Weg, den ich als dahin führend gezeigt habe, sehr schwierig zu seyn scheint, so läßt er sich doch finden, und allerdings muß etwas schwierig seyn, was so selten angetroffen wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil so zur Hand wäre, und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, daß es fast von Allen vernachläßigt würde. Aber alles Hohe ist eben so schwer als selten.